

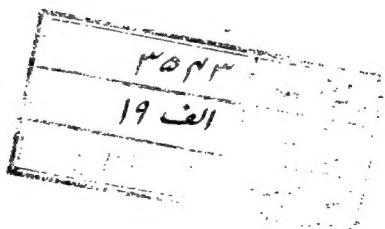
90
2/5/1A

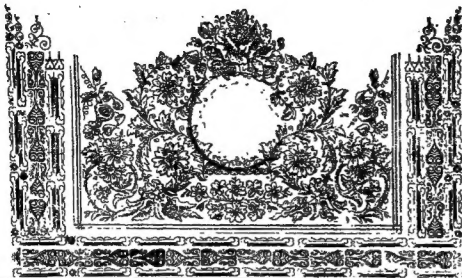
الجلد الثالث من كشف الاسرار
على اصول الامام فخر الاسلام علي بن
محمد البرزوي تغمدهم الله بغفراته

قد صحح هذا الكتاب حين الطبع احد رامن
الشهير بالشهري المدرس بدار الخلافة

طبع من طرف حسن حلي البرزوي

١٣٠٧





باب بيان قسم الاقتطاع

وهو نوعان ظاهر
وباطن . اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار
وذلك اربعة انواع ما ارسله
الصحابي والثاني ما ارسله
القرن الثاني والثالث
ما ارسله العدل في كل
عصر والرابع ما ارسل
من وجه واتصل من
وجه آخر اما القسم الاول
فقبول بالاجماع وتفسير
ذلك ان من الصحابة من
كان من القيان قلت حجة
فكان يروي عن غيره من
الصحابة فاذا طاق الرواية
فقال قال رسول الله عليه
السلام كان ذلك منه متولا
وان احتمل الارسل لان
من ثبتت حجة لم يحمل
حديثه الاعلى سماعه
بحسبه الا ان يصرح
بالرواية عن غيره واما
اوسال القرن الثاني
والثالث فحجة عند وهو
فوق السند كذلك ذكره
عيسى بن ابي نعيم شافعي
رحمه الله لا يقبل المرسل الا
تثبت نصه من وجه اخر

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الاقتطاع

الارسل خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقييده
بذكر الواسطة التي بين الراوى والمروى عنه * وهو في اصطلاح الحديث ان يترك التابعي
الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان
يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم * فان
ترك الراوى واسطة بين الراوين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابا هريرة فهذا
يسمى مقطعا عندهم * هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو
المسمى بالمعضل عندهم * قال ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في
كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المقطع وهو الذي سقط عن
اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو
اصطلاح مشكل لما اخذ من حيث اللينة ويحتمل فوجئت له قولهم امر عضيل اي مستعلق
شديد ولا يلتفت في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مل عضيل في المعنى * والكل
يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل
الصحة مقبول بالاجماع فانه حكي عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة
بالتقريب * وحكي عنه ايضا انه قل اذا قل الصحابي قل النبي عليه السلام كذا وكذا قلت
لان اعلم به ربه كذا في يعتمد * واما ارسل القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو
مذهب عند واحد الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين * وبعد اهل الظاهر
وحججنا من ائمة اخرج لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
به ما يتوهم به فيستدقن وذلك بان ياتي اوسدة مشهورة او موافقة او غيرها قياس
وتول محض او تقيده الامة فنقول نعرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه دلة من جملة

او غيرها واشترك في رساله عدلان فثان بشرط ان يكون شيخهما مختلفا. او ثبت اتصاله
بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى * قال ولهذا اني وثقت
الاتصال بوجه اخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني ابعثها فوجدتها مساندة واكثر
مارواه مرسلاتنا سمعته عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه * والمذكور في كتبهم قال واقبل
مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب
قبول مراسيله ولا استطع ان اقول ان الحجية ثبتت به كتبها بالتصل * وفي المغرب
للمراسيل اسم جمع للمرسل كالتاثير للمنكر * وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها
للاشباع كما في الدرهم والصبارف تسمك من اني قبول المرسل بل انما يكون حجة باعتبار
اوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به
انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل
العلم به وبلاوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون
حجة * يوضحه انه لو ذكر الراوى عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فاجل اتم
لان من لا يعرف عنه لا يعرف عدالته * ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له
وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند
انسان مجروحاً عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند
الروى له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما * وكيف يعمل
رواية العدل تعديلا للبروى عنه وقدروا حديثا وقديما عن لم يحمدا في الرواية امره
* قال الشعبي حدثني الحارث وكانوا كذبا وروى شعبه وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره
في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي
عن ابراهيم بن محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد راراضيا ورضى بالكذب ايضا * وروى مالك بن انس
رحمه الله عن عبد الكريم بن ابي امية البصرى وهومن تكلموا فيه * وروى ابو يوسف ومحمد
عن الحسن بن عماره وعبد الله بن الحر وغيرهما من المجرحين * وارسل الزهري قيل له
من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يحجل ارساله
تعديلا للبروى عنه * بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للبروى له ان يتأمل فيه
فان سكت نفسه الى قوله قبله ولا يتفحص عنه * وبان الناس يتكلموا الخفة اسانيد في باب
الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلمهم اشتغالا بما لا يفيد فيعدان ان يقال اجتمع
الناس على ما لا يفيد * وتسمك من قبله بالاجماع والدليل المقول * اما الاجماع فن وجوب
احدهما اتفق الصحابة رضى الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس
رضي الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصرفه كذا ذكر الغزالي
* وذكر خمس الائمة الاربعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث انزوا في التسمية حيث قال
حدثني به اسامة بن زيد وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارال يلى حتى رمى بحجرة العقبة

لهذا قبلت مراسيل
سعيد بن المسيب لاني
وجدتها مساندة وحكي
احباب مالك ابن انس
عنه انه كان يقبل المراسيل
ويعمل بها مثل قولنا اخرج
المخالف بان الجهل بالراوى
جهل بصفاته التي بها يصح
روايته لكننا نقول لا بأس
بالارسال استدلالا بعمل
الصحابة والمضى المقول
اما عمل الصحابة فان
ابهره لما روى ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال
من اسبح جنبا فلا صوم له
فردت عائشة رضى الله
عنها قال سمعته من
الفضل بن عباس فدل ذلك
على انه كان معروفا عندهم
ولما روى ابن عباس ان
النبي عليه السلام قال لا يروا
الافى لسيئة تعورض في ذلك
ربوا القدر قال سمعته من
اسامة بن زيد وقال البراء بن
عازب رضى الله عنه ما كل
ما تحدث سمعنا من
رسول الله عليه السلام
وانما حدثنا عنه لكانا
لا نكذب واما المضى فهو
ان كلامنا في ارسال من
لو اسنده عن غيره قبل
اسنده ولا يظن به الكذب
عليه فلان لا يظن به الكذب
على رسول الله عليه السلام
اول

فلما رجع قال حدثني أخى الفضل بن عباس * وروى ابن عمر رضى الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم أسنده الى أبى هريرة * وروى أبو هريرة رضى الله عنه وأسنده الى الفضل كما ذكر فى الكتاب * وحديث البراء مذكور فيه أيضا * ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الأحديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد وإذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهى القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلًا ولما رسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن أحد منهم أنكار ذلك وتخصص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة أو بغير واسطة صار ذلك اجماعًا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك فى الصحابة وقبيل مراسيلهم لتبوت عدالتهم قطعًا بالتصوص وانما الكلام فىين بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابى يرسل وتابعى يرسل لأن عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول أيضا خصوصا إذا كان الأرسال من وجوه التابعين * مثل عطية بن أبي رياح من أهل مكة * وسعيد بن المسيب من أهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة * ومثل الشعبي والنخعي من أهل الكوفة * وأبى العالية والحسن من أهل البصرة * ومكحول من أهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق * وقال الحسن كنت اذا اجتمع لى أربعة من الصحابة على حديث أرسلته أرسلنا * وعنه انه قال متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه لا غير وحي قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين أو أكثر * وقال ابن سيرين ما كنا نسمع الحديث الا نوقصه الفتنه * وقال الأعشى قلت لبراهيم اذا رويت لى حديثا عن عبد الله فأسنده لى فقال اذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لى غير واحد * ثم تقول إرسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار سماعتهم بمن لا يسعدل عنهم أو باعتبار سماعتهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة أو على اعتقادهم ان المرسل حجة كالسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية بمن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلًا ولا مسندًا ولا يظن بهم هذا والثانى باطل أيضا لانه قول بانهم كفوا موضع الحجة بترك الاستناد مع ملع عامهم ان الحجة تقوم بدونه تبيين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالسند * وما قيل انهم أرسلوا لطلب ذلك فى المسانى فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكره والاول باطل لانه قول بانهم كفوا ما لم يسموا لطلب ذلك فى المسموحات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم * والثانى كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وتدعموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس فى تركه الا التقصير الى تعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم أمروا ذلك لطلب دونه فى المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا لانه لا يتفق فكذلك هذا وذكر الشيخ فى شرح التوقيف * اجتناب مراسيل الصحابة لما قبلت لكونهم عدولا لالكونهم صحابة كما قبلت عندهم وصار اجماعهم حجة لذلك ثم عدمه غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجوده دالة فوجب قبول مراسيلهم ايضا لوجوده دالة * والثانى ان من زمان از رسول الله السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملأوا الكتب

والمتاد من الامران
العدل اذا اوضح له الطريق
واستبان له الاسناد طوى
الامر وعزم عليه فقال
قال رسول الله عليه السلام
واذا لم يتضح له الامر نسب
الى من سمعه لتحمله
ما تحمل عنه فعمد اصحاب
ظاهر الحديث فردوا
اقوى الامر بن وقه
تمثيل كثير من السنن

من الراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله اكدوا قال فلان كذا ولو كان المرسل مردود الاستعوا من روايته ولم يروا عليه فكان ذلك اجاعا منهم على قوله **﴿**وما الماعنى **﴾** فاذا ذكر في الكتاب وهو ظاهر **﴿**والاستناد في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الزاوية فمدى بكلمة عن **﴿**عزم عليه اى اعتمد عليه وحكم بثبوته عن النبي عليه السلام فمد بفتح الميم اى قصد يقال عمدت للنسب اعمدا اذا قصدت له اى تعمدت وهو نقيض الخطأ **﴿** اقوى الامر من وهو المرسل والا مرام السند والمرسل وفيه اى فرد المرسل تعطيل كثير من السنن فان الراسيل جعلت فلفت قريبا من خمسين جزءا وهذا تشيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث واتصبا بحياة الاحاديث والعمل بها ثم رد وانما ما هو اقوى اقسامها مع كثرته في نفسه فكان هذا تعطيل لسنن وتضياعا لها لاحفظا لها واحاطة بها **﴿** ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على السند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل السند المنصور وفوق السند الواحد الا انه لا يجوز ازيدة به على الكتاب **﴿** والحاصل ان الذين جعلوا الراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابي الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه **﴿** وذهب عبد الجبار الى انها يسوئان **﴿** وذهب الباقر الى ترجيح السند على المرسل لتحقيق المعرفة برواة السند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالة اولى من لا يعرف عدالة ولا تسد **﴿** وتمسك من سوى يسهما بان الارسل لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضى الجرم بحد خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد من اى ان انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاستناد لان معنى الاسناد هذا ايضا **﴿** فان قال الراوى اذا ارسلت الحديث قد حدثت عن جماعة عن الثقات شيئا يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة . واجتمع من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب (قوله) الا ان اخرها استثناء بمعنى لكن وجوابه يقال لما كان المرسل عندكم نوق السند كان بل المشهور فينفي ان يجوز ازيدة به على الكتاب كما يجوز في المشهور فقال هذه مزية ثبتت لمراسيل بالاجتهاد وازاى فيكون من قوة شبهة لقياس وقوة المشهور ثبت بالتحصيل وما ثبت بالتحصيل فوق ما ثبت بالزأى فلا يكون المرسل من المشهور **﴿** في الزيادة (قوله) وانما علينا تقليد من عرفنا ذلك . حرب بما يدل ما ذكرته **﴿** لكن في قوله ان الراوى ما كنت من الجرح ولو كان للمكرت عن الجرح فليذكر لكن الكثرة عن السند بجرس وليس كذا في السند الواجب عينه تنبيه من عرفنا ذلك وهو الراسيل لا ترجح **﴿** في الزيادة (قوله) ان الراسيل عدل بالزيادة بالنية عن حاله من وقت حديثه **﴿** وقد ذكر في الزيادة قول متناووا عن محمد بن وكنته لا انتم نيزوا عن جرحه واخره ان حظه ثلثا ان كتبوا به الرواية عن **﴿** فلا وكيف يشن هم ذلك زينة تاليس الامر على الرواية وتحصيله على العمل به **﴿** في الزيادة

الا ان اخرناه مع هذا
عن المشهور لان هذا
ضرب مزية لمراسيل
بالاجتهاد فلم يحجز النسخ
بمنه بخلاف التواتر
المشهور فاما قوله
ان الجملة هنا في شروط
الحجة فنقط لان الذي
ارسل اذا كان ثقة تقبل
استداده لم يتمم بالغلة عن
حال من سكت عن ذكره
وانما عينا قلبه من عرفنا
عدالته لا معرفة ما بهمه

كأينا * وما ذكر ومن الاحتمالات الاخر ليس بمافع بدليل ان العتقة كافية في الرواية وثلاث الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان محتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الوساطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوى غير عدل عند المروى له ومع هذا يقبل بالايجاع فكذلك هذا وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسَل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابته ولا يكون المرسل تائيد في مقابلته وان لم يكن حجة فاقتراؤه الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فصير حجة كذا في العتمة واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كالنضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم (قوله) الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خبرا ولم يعرفه يحتمل وجهين * احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندي او عدل ثم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعدد الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا اقيم المروى عنه واثبت عليه خبرا بان قال حدثني الثقة او سمعت عن عدل او اخبرني من لا انهم صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لا يصح الزما عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشخ ردا للمختلف الى المختلف وسياق بيانه * او يكون الزما على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لا انهم ثم يقبل المرسَل الذي هو في معناه * ورايت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابراهيم من اسماعيل ومن لا ينهم يحيى بن حسان فصارت الكناية كالسمية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقبله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه لان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير ثابدا الى من وقوله لم اذا سمى المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كالمقال هو عدل صريحا * ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسَل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى الخير الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اتى على من
اسند اليه خبراً ولم يعرفه بما
يقم لنا العلم به صحت روايته
فكذلك هذا

وقولهم لوجاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة قائم قلنا
 فاذنه من وجهين * احدهما انه اذا سئل امكن للسامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنهم
 بعدا لهم أكد من ظنه بها عند الاسأل لان ظن الانسان الى تفحصه وخبرته اقوى من طمأنينته
 الى خبره غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل * والثاني انه قد يشبهه عليه حال
 من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتركه فيذكره ليتفحص عنه غيره * قال شمس الأئمة
 رحمه الله اشغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك
 لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان
 المرسل لا يكون حجة * قوله * واما ارسال من دون هؤلاء اي دون القرون الثلاثة فقد
 اختلف فيه * قال الشيخ ابوالحسن الكرخي قبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة
 التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون * وقال
 عيسى بن ابان لا يقبل الامراسيل من كان من أئمة النقل مشهورا بأحد الناس العلم منه فان
 لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم * وقال
 ابوبكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بأنه لا يروى الا عن هو عدل
 ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يشو الكذب
 فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب بالبرواية من كان
 معلوم العدالة بزمانه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكر في العهد اذا قل
 للانسان في عصرنا قل النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان
 لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجعت فالابرة اصحاب
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصره لم يضبط
 فيه السن قبل مرسله * قوله * الا ان يروى القات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة
 والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى
 القات مرسله عنه وقبوله كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية القات
 عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه
 وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة * وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض
 على اهل العلم وهو اختيار الشيخ * واختار شمس الأئمة قول ابى بكر الرازي رحمه الله
 * قوله * واما الفصل الاخير وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر وهو على
 وجهين اما ان سنده هذا المرسل او غيره * ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل
 لا يقبل هذا الخبر وان سنده هذا الراوي لان ارساله يدل على انه اتامل يذكر الراوي لضعف
 فيه فستره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد
 هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث * وعانهم على انه يقبل منه هذا السند
 وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون مع الحديث مسندا ونسب من يروى عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء
 فقد اختلف فيه فقال بعض
 مشايخنا قبل ارسال كل
 عدل وقال بعضهم لا يقبل
 اما وجه القول الاول فما
 ذكرنا واما الثاني فلان
 الزمان زمان فسق فلا بد
 من البيان الا ان يروى
 القات مرسله كما رووا
 مسنده مثل ارسال محمد بن
 الحسن وامثاله واما الفصل
 الاخير فقد رد بعض اهل
 الحديث الاتصال بالانقطاع
 وعانهم على ان الانقطاع
 يحمل عفو الاتصال من
 وجه اخر واما الانقطاع
 الباطن فتوان

في كتابه في بيان نقصان وقصور
 في الباب قبل اما الاول
 قلنا يظهر بالعرض على
 الاصول فاذا خالف شيئا
 من ذلك كان من دوداً
 منقطعاً وذلك اربعة اوجه
 ايضاً ما خالف كتاب الله
 والثاني ما خالف السنة
 المعروفة والثالث ما شذ
 من الحديث فيما اشتهر من
 الطوائف وعم به البلوى
 فورد مخالفاً للجماعة
 والرابع ان يعرض عنه
 الائمة من اصحاب النبي عليه
 السلام اما الاول فلان
 الكتاب ثابت بيقين فلا
 يترك بما فيه شبهة ويستوى في
 ذلك الخاص والعام والنسب
 والظاهر حتى ان العام من
 الكتاب لا يخص بخبر
 الواحد عندنا خلافاً
 لما ذهبوا عنه ولا يزداد
 على الكتاب بخبر الواحد
 عندنا ولا يترك الظاهر
 من الكتاب ولا ينسخ بخبر
 الواحد وان كان صالحاً لان
 المتنازل والمخالف فرع له
 والمتن من الكتاب فوق المتن
 من السنة لثبوت ثبوتاً
 لا شبهة فيه فوجب الترجيح
 بقول المصير الى المعنى

انه سمع مسنداً متصلاً بأرساله اعتماداً عليه ثم تذكره فاستند تأييداً او كان ذاكرة للاستناد فاستند
 ثم نسي من يروي عنه فأرساله تأييداً فلا يقدح أرساله في استنده ولكن انما يقبل استنده عندهم
 اذا أتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلاناً ولا يقبل اذا أتى بلفظ موهوم
 مثل ان يقول من فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضاً اليه اشير في المعتمد
 واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المروفي باب الصلاح في كتاب معرفة انواع علم
 الحديث فان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسلًا وبعضهم متصلًا مثل حديث لا تكاح
 الا بولي رواه اسرايل بن يونس في أخرى من جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن
 ابيه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً هكذا متصلاً ورواه
 سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا
 قد اختلف فيه فسمى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه
 للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاختصاص فالحكم لمن
 أرساله لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهليته ومنهم من قال من اسند حديثاً فدارسله
 الحافظ فأرساله له يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته ومنهم من قال الحكم من استنده
 اذا كان ضابطاً عدلاً فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحداً او جماعة قال
 وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في الفقه واصله ويطبق بهنا ما اذا كان الذي وصله هو
 الذي أرسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم
 على الصحابي اورضه واحد في وقت ووقفه هو ايضاً في وقت اخر فالحكم على الاصح لما
 زاده الثقة من الوصل والرفع فوجب عدم القبول ان راوى لما سكت عن تسميته المروي
 عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واستناد الاخر بمنزلة العديل واذا استوى الجرح والعديل
 بغلب الجرح لما عرف فوجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في ارسال
 من ارسله ما يقتضي ان لا يقبل استناد من يستنده لانه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مرسلًا
 او نسي المروي عنه كما ذكرنا ومن استنده سمعه مسنداً فلا يقدح أرساله في استنده الاخر ولان
 المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان تأييداً فليثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي عليه (قوله)
 انقطاع بالمعارضة وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه
 ما هو فوقه سقط حكمه لان المتأول في مقابلة الغالب ساقط فيسقط معنى ضرورة لنقصان
 وقصور في الناقول بفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضغط
 والعقل شيئا من ذلك اي مما يعرض عليه وهو الاصول ومن ذلك اي الانقطاع المعنوي
 الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضاً كالانقطاع الظاهر السنة المعروفة اي
 المشهورة او المتواترة مخالفاً للجماعة اي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفاً لقولهم لصار
 مثل الخبر المشهور بموافقتهم على ما ينأى (قوله) ويسوي في ذلك الخاص والعام اعلم
 ان خبر الواحد اذا ورد مخالفاً لمقتضى العقل فان امكن تأويله من غير تنسيف يقبل

التأويل الصحيح * وان لم يمكن تأويله إلا بنصف لم يقبل لأنه لو جاز التأويل مع النصف لبطل التامض من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام لم يقله الأحكامية عن الغير أوسع زيادة أو نقصان * وإن كان مخالفا لنص الكتاب أو للسنة المتواترة أو للاجماع فكذلك لأن هذه الأدلة قطعية وخبر الواحد غني ولا تعارض بين القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي * فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب أو ظاهره فهو محل الخلاف فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به * واليه أشار الشيخ بقوله ويستوى في ذلك أي في عدم جواز ترك خبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر حتى أن العام من الكتاب مثل قوله تعالى ومن دخله كان آمنا لا يخص بقوله عليه السلام الحرم لا يعيد عاصبا ولا ظهرا بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة * ولا ظاهر قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم الآية بحديث التسمية على ما مر بيانه * وعند الشافعي وجامعة الأصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لاوجب اليقين عندهم وإنما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم * وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام أبي ريد ومن تابعه من المتأخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيصطلحون ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول * والاوجه انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم و ارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة في ثبوت متهمهما أي نظمهما وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متهمه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في اثبوت وهو معنى قوله المتأصل والمعنى فرع له فلا بد من أن يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر * وإذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الأقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز * فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى يو صيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لاميراث لقاتل * وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازا جكم ولهن الربع مما تركن بقوله عليه السلام لا ميراث لاهل ملين حتى * وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تسكن المرأة على عهدها في شواهد لها كثيرة ثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة عليها على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فينا ذكر تم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز ان عمرو وابشة واسامة رضي الله عنهم رووا خبرا ظمته بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم حتى قال رضي الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت * قوله * وقد قال النبي عليه السلام تكثروا لكم الاحاديث الحديث * اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابني الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابني الاشعث عن ابني اسماء الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزائدة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتركزة الرواة على انه مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما مضى به ظاهره * والجواب ان الامام اباعده الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود النعش في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفي بابراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد * ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما يثبت فيما يتحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما اصطاكم الرسول من الغنية فاقبلوه وما نهاكم عنه اى عن اخذها فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو العلول * وقد تباد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتكم عنى مما ترفون فصدقوا به وما حدثتكم عنى مما تتركون فلا تصدقوا فاقى لا قول النكروا انما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب * ولذلك اى ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل القطعى لا يجوز رفعه بالدليل الظنى لاشتراط المائة في النسخ * واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند المخالف يجوز على انه يان لا على انه نسخ كما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل * ويقبل فيما ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدى الى النسخ فاذا ادى اليه ترك * مثال الاول حديث حل متروك التسمية عدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يقبل اصلا * ومثال الثاني خبر تعين الفتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدى الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على وجه يتحقق القصان بقوتها في العبادة ولم يفت اصل الجواز ادلوفات لادى الى نسخ الكتاب * ومن ارد اخبار الاحاد فقد ابطال الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج النسخ * فوقع في العمل بالنسبة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها وفي الخبر عارض * واستصحاب الحال الذى ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقيل ان النبي عليه السلام تكثروا لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فاوافق كتاب الله تعالى فاقبلوه ومخالفه فردوه فذلك قول انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الاحاد فقد ابطال الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس او استصحاب الحال الذى ليس بحجة اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطال اليقين والاول فتح باب الجهل والاحاد والثاني فتح باب البدعة وانما سواه السبيل فيما قاله اصحابنا في تنزيل كل منزله

عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس أصلاً وعمل بالاستصحاب في الحوادث
 فالشيخ أشار إلى فساد الذميين جميعاً **قوله** قد بطل اليقين يعني بما فيه شبهة الأول قبح باب
 الجهل والأحد لأن ترك الحجة والأخذ بالشبهة أو عاين بحجة عدول عن الصواب ومنشأ
 الجهل **قوله** والثاني وهو العمل بالأحد على مخالفة الكتاب ونسخه قبح باب البدعة لأن
 السلف لم يعملوا بالأحد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لا ندع
 كتاب ربنا بكذا **قوله** ومثال هذا أي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث من
 الذكر فإنه مخالف للكتاب لأن الله تعالى مدح التطهرين بالاستنجاء بماء بقوله تعالى فيه رجال
 يحبون أن يطهروا فإنه زل فيه على ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم حين تزلت الآية
 مشى إلى مسجد قباء فإذا الأنصار جلوس فقال يا بعض الأنصار إن الله عز وجل قد أنشأ
 عليكم فالذي تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله تتبع الغائط الإجماع
 الثلاثة ثم تبع الإجماع فلا النبي عليه السلام فيه رجال يحبون أن يطهروا والاستنجاء بماء
 لا يصور الأعمس الفرحين جميعاً قد ثبت بالنص أنه من التطهر فلو جعل المس حدثاً لا يصور أن يكون
 الاستنجاء تطهراً لأن التطهر إنما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع ثبات حدث آخر كما لو توضأ مع
 سيلان الدم والبول من غير عذر **قوله** ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهراً عن الحدث ليكون
 المس منافياً له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهر الثوب وباعتبار هذه الطهارة
 استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث إذ الكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول
 بالمس كالماء أو رغب بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفاً للكتاب **قوله** وأجيب عنه بأنه
 تعالى جعل الاستنجاء تطهراً مطلقاً فينبغي أن يكون تطهراً حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثاً
 لا يكون تطهراً من كل وجه **قوله** ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف **قوله** وكذلك أي
 وكحديث السرو حديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي رحمه الله
 في إيجاب القضاء بالشاهد الواحد إذا انضم إليه عين المدعي وهو ما روى عن ابن عباس
 رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات بشاهد
 ويمين الطالب وهو مذهب علي وأبي بن كعب رضي الله عنهما وعلاؤنا لم يعملوا بهذا الحديث
 لمخالفة الكتاب من وجوه أحدها أن الله تعالى قال واستشهدوا أمر بالاستشهاد لأحياء
 الحق وهو مجمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجعلاً فسرهم نوعين رجلين
 ورجل وامرأتين أعلى المساواة أو الترتيب فيقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب
 بالأمر على الوعيتين لأن الجملة إذا فسر كان ذلك يائناً لجميع ما تناوله اللفظ كقول الرجل كل
 طعام كذا أو طعام كذا كان التفسير اللاحق يائناً لجميع ما زيد من المأكول بقوله كل **قوله** وكذا
 لو قال نفعه من فلان أو فلان كان التفسير المخرج به قصر الأمر بالنفع عليه ما حتى لا يكون النفع
 على غيرهما من موجبات الأمر وكذا لو قال استشهد زيداً على صفقتك أو خالداً لم يكن
 استشهد غيرهما من الأمور استشهد الحكم الأمر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك هنا

ومثال هذا من الله كره
 أنه مخالف للكتاب
 لأن الله تعالى مدح
 التطهرين بالاستنجاء
 بقوله تعالى فيه رجال يحبون
 أن يطهروا والمستحب
 ذكره وهو بمنزلة البول عند
 من جله حدثاً ومثل
 حديث فاطمة بنت قيس
 الذي روي في النفقة أنه
 مخالف للكتاب وهو قوله
 تعالى أسكنوهن من حيث
 سكنن من وجدكم الآية
 ومناه وافقوا عليها من
 وجدكم وقد قلنا إن الظاهر
 من الكتاب أحق من نص
 الأحاد وكذلك ما خالف
 الكتاب من السنن أيضاً
 حديث القضاء بالشاهد
 واليمين لأن الله تعالى قال
 واستشهدوا شهيدين من
 رجالكم ثم فسر ذلك
 بنوعين رجلين بقوله
 من رجالكم وقوله فرجل
 وامرأتين ومثل هذا إنما
 يذكر لقصر الحكم عليه

يصير المذكور بيانا لكل فن جعل الشاهد واليمين حجة قد زادت على النص بنجر الواحد وهو جار مجرى السمع فلا يجوز به * وثانها انه تعالى قال ذلك اقص عند الله واقوم لشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما يقتضي به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شيء يقتضي به الرتبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى يعني في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انقله كون المذكور في الكتاب ادنى في اتفاه الرتبة وذلك لا يجوز فكان في حله حجة ابطال موجب الكتاب * وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استنهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استنهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكم ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهن امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره وقرن في بيوتكن فلو كان بين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بما لما استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهادين او كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد لما كان موجودا وبانضمام عين المدعى اليه يتمكن المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء بمحفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة * وكان ذلك اى الانتقال من المهود وهو استنهاد الرجال الى غير المهود وهو استنهاد النساء بيانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شيء اخر يصلح حجة للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ما ذكر في الكتاب * ولكن النقص ان يقول على الوجه الاول لاسلم القصر لان له طرعا اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله * ولئن سلمنا القصر على ما زعم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندى وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب * وان يقول على الوجه الثاني لدلالة هذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتب بل نظمه ذلك اقص عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكسبه في قوله عز اسمه ولاتن آموا ان تكسبه صغيرا او كبيرا الى اجله والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلك الكتب اقص اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها * وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من اتفاه الرب كذا في الكشف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاسارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى اقص عند الله واقوم للشهادة لا يعادله واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا * ثم أكد الشيخ الوجه الاخير بيان وجهين اخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استنهاد

ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه انتقل الى غير المهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدا على غير المهود وصار ذلك بيانا على الاستقصاء وقال في اية اخرى واخران من غيركم فقل الى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في عود المسلمين ووصاياهم فيعبد ان يترك المهود ويلزم بنبر مولاه ذكر في ذلك عين الشاهد بقوله فيقسمان بالله وعين الخصم في الجملة مشروع فاما عين الشاهد فلا نصار النقل الى عين الشاهد في اية البيان بل بين المدعى ليست بحجة وامثال هذا اكبر ومثله خبر المرأة

مسلمين على وصية المسلم الى استشهاده كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين او لترتيب كذا فسرهم ابن عباس وسعيد بن جبير وجاعة من اهل العلم فلو كان اليقين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لالى شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقدامكن دفعها بالشاهد واليمين الذى هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وابسر وجودا منها فعلم انه ليس بحجة * والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتباب والشك في صدق الشاهد الى تخليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسمان بالله ان ارتبتم لانتزى بهنما الآية وتخلف الشاهد حيث ذكرنا مشروعا ثم نسخ ولو كان التنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليقين المشروعة اذا اليقين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتخلفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكما في القسامة على مذهب البعض فاما عين الشاهد فلا اصل له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى عين الشاهد في غاية البيان ان عين المدعى ليست بمشروعة * وامثال هذا اى نظائر ماورد مخالفا لكتاب من السنن القريبة كثيرة مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب المنجى الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر به (قوله) وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا مثل الخبر المخالف لكتاب الخبر المخالف لسنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطن لما قلناه انه اى الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت ازادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذى هو اقوى بخبر الواحد الذى هو اضعف * وذلك اى مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر * وبيان المخالفة من وجهين * احدهما ان الشرع جعل جبيع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فمما جعل بين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق * والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسميا مدعيا وقسميا منكرا والحجة قسمين قسميا بينة وقسميا مينا وحصر جنس اليقين على من انكر وجنس البيعة على المدعى وهذا يقتضى قطع التركة وعدم الجمع بين اليقين والبيعة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا * كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي وازهرى حتى قال ازهرى والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد وبين معاوية

وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلناه انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لا يخالف المشهور وهو قوله البيعة على المدعى واليمين على من انكر يمين المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الغضرى حين امتنع عن استخفاف الكندى في دعوى
ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضى الحصر ولو كانت بين المدعى مشروعة لكان له
طريق آخر غير الاستخفاف ﴿ قوله ﴾ ومثل حديث سعد الى اخيه ﴿ بيع الرطب بالتمر
كبابا بكل يموز عند ابي حنيفة ولا يموز عند ابي يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله
لحديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه لئن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اتقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا قالني عليه السلام اتصدق البع وأشار
بقوله اتقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه
يصير اجزاء الرطب اقل فلا يموز لتفاوت قائم لصل عند الاعتبار باجزء الثمرة كما لا يموز
المقلى بغير المقلى لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلى ﴿ واستدل ابو حنيفة
رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمنل قانه يستدعى الجواز
وذلك لان التمر يطلق على الرطب لانه اسم جنس للثمر الخارجة من الغل من حين يغدالى
ان يدرك وبما يتردد عليها من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الادى لا يتبدل
باختلاف احواله ﴿ والدليل عليه ما روي انه عليه السلام يبيع التمر حتى زى هم قبل وما زى
قال ان يجر او يصفر فسماه تمرا وهو بسرو قال شاعرهم ﴿ شعر ﴿ وما العيش الا نوم وتشرق
وترحل على رأس الضيل وما ﴿ والمراد الرطب ﴿ وكذا لو اوصى برطب على رأس الضيل فيس
قبل ان يموت الموصى لا يطل الوصية ولو تبدل الجنس باليس لبطلت كما لو اوصى بعنب
فصار زيبا قبل الموت ﴿ وكذا لو اوصى بتمر فاعتضى رطبا او على العكس صح ولو اختلفا كان
هذا استبدالاً وهو غير جائز واذ ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المالة حالة العقد فيجوز
ولا يعتبر المالة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة
في البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة فتوقع
حدوثها في بابي الحال فلا فكاك اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص ﴿ واعلم
ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام جيدها ورد بها
سواء واعتبر التفاوت بين التقوى والتسوية حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لانه حادثة
بصنع العباد والتفاوت بين النقد والتسوية حادث بصنع العباد وهو اشترط الاجل فصار هذا
اصلاً لكل تفاوت يتبنى على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي القليلة بغير القليلة والحطه بالدقيق
التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يتبنى على ما هو ثابت ماضى الخلق من غير صنع العباد فهو
ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبراً كالتفاوت بين الجيد
والردي ﴿ واما الجواب عن الحديث فن وجهين ﴿ احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو
ان هذا الحديث مخالف للعديد المشهور فانه يقتضى اشتراط المالة في الكل مطلقاً لجواز
العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يوسه البدلين او في حال رطبهما او في حال يوسه

ومثل حديث سعد بن
وقاص رضي الله عنه
في بيع التمر بالرطب
مخالف لقوله عليه السلام
التمر بالتمر

احدهما ورطوبة الآخر جاز العقد بالتقيد بشرط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال
 يوسهما كما هو مقتضى حديث سعد بن مسعود في نسخ ذلك الاخلاق فلا يجوز بمجر الواحد وهو
 معنى قوله بزيادة مماثلة هي ناسخة المشهور * والباء للسمية اي المخالفة بسبب اقضاء زيادة
 مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف * والباقي باعتبار جودة
 متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وقدت في الآخر
 لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر * وذلك لان التمر فضل جودة على الرطب
 من حيث الاد خار من غير انتقاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان التمر ان كان
 فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شائعة لكليل لا يظهر التفاوت بينهما
 الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا للاعتبار شرعا اما
 المعتبر المساواة والفضل قدرافكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت
 بالحديث المشهور * وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احراز اعن فوات المماثلة باعتبار القلي
 فان بالقي يستمع الحيات اذا كانت رطبة وتقصير اذا قلت بآية فلا تناسى القليلة في الدخول
 في الكل غير القليلة باعتبار الانتفاخ والصور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيوزن ان يؤثر
 في منع الجواز وذكر في مختصر التوهم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة * احدها
 وجوب المماثلة شرط للجواز فيموز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص هو الثاني انه يدل على تحريم
 فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات * والثالث الفضل الذي يندم به المماثلة وخبر الواحد
 يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار واوجب حرمة
 فضل لا يندم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة المقدو الفضل الذي يوجد به الجفاف لا يندم
 المماثلة الموجودة حال المقدو هذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد فادخال المشهور في هذه
 الاحكام لم يقبل الثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه عن هذه
 المسئلة وكانوا اشده عليه لمحاqqه الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا ولم يكن فان كان تمرا جاز
 العقد لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بئل وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلف
 النوعان فبيعوا كيف شئتم فأورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث ناز على زيد بن عياش وهو
 ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال
 ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
 ولكن رد عليه ان الحطة القليلة ان كانت حطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير القليلة كالا بكل
 لقوله عليه السلام الحطة بالحطة مل بمل وان لم يكن حطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله
 عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام
 في الا سرار وممن الاثمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع
 الخصم ولكن الحجة لانتم به لجواز قسم بالكل في الحطة القليلة * معناه يجوز ان يكون الرطب
 قسما بالآ يكون تمرا مطلقا لغوات وصف اليوسة عه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة مماثلة هي ناسخة
 للمشهور باعتبار وجوده
 ليست من المقدار

عند صيرورته تمر كالحظفة القليلة ليست عين الحظفة على الاطلاق لقوات وصف الاتبات
عنها بالقلي وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الحظفة فيها وكذا الحظفة مع الدقيق واذا
كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا اولاً (قوله) الا ان اى لكن ابا يوسف ومحمدا علايه
اى بحديث سعد جواب عما قال اتما واقفا بالحنيفة رحيم الله في ان خبر الواحد يرد بمخالفة
المشهور ثم اتما عملاً بحديث سعد مع مخالفة الخبر المشهور قال اتما علا به لانهما لم يسلا
مخالفة للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والربط ليس بمرادة اى عرفاً بدليل ان
من حلف لا يأكل تمرأ فاكل رطباً وحلف لا يأكل هذا الربط فاكله بعد ما صار تمرأ لم يحنث
واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولاً لما تضمنه حديث سعد فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل
به وهو واجب عنه بانه قد ثبت ان الربط من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف
الداعي مع قيام الجنسية والرطوبة في الربط وصف دافع الى التمتع مرة وإلى الاقدام اخرى
فيستدعي اليمين بالوصف كالموت لا مرأته ان خرجت من هذه الدار فيبقى حريته بدحال قيام
النكاح لانه يدعو الى التمتع عن الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف
الداعي اختلفت اليمين كذا ههنا الا ترى انه لو حلف لا يأكل هذا الربط وهو تمرأ انقضت
يمينه ولو كان غيره لما انقضت كالتوبتين انه عتب اليه اشير في مختلفات المصنف رحمه الله قال
شمس الائمة رحمه الله ببيان القسمين في هذين التوبتين من الاتفاقه بالحدث علم كثير وصيانة
لدين بلفظة فان اصل الاهواء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الاحاد على الكتاب
والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع
انها لا توجب عمل اليمين ثم تناولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعاً وجعلوا
الاساس ماهو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما
لما لم يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استحباب الحال
وهو ليس بمحجة اصلاً وترك العمل بالمحبة الى ما ليس بمحجة يكون قضا لباب الاحاد وجعل
ماهو غير متيقن به اصلاً ثم يخرج مافيه اتيقن عليه يكون قضا لباب الاهواء والبدع وكل
واحد منهما مردود وانما سواء السبيل، مذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من ازال كل حجة
منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلاً ثم خرجوا عليها مافيه بعض الشبهة
وهو الروى بطريق الآحاد ما كان معه موافقاً لكتاب او للمشهور قبلوه اوجبوا العمل به
وما كان مخالفاً لها ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالقرب بخلافه
وما لم يحذره في شئ من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة
اليه قوله ﴿ واما القسم الثالث فكذا خبر الواحد اذا ورد موجباً للعمل فيما يرم به
البلوى اى فيما يمس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابى الحسن الكرخي
من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم ﴿ وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح
سنده وهو مذهب الشافعي وجع اصحاب الحديث تسلم من قبله بعمل الصحابة رضوا الله عنهم

الا ان ابا يوسف ومحمدا رحهما
الله عملاً به على ان اسم التمر
لا يتناول الربط في العادة
كافي اليمين واما القسم الثالث
فلان الحادثة اذا اشتهرت
وخفي الحديث كان ذلك
دلالة على السهولان الحادثة
اذا اشتهرت استحالة ان
يخفى عليهم ما ثبت به حكم
الحادثة الا ترى انه كيف
اشتهر في الخلف فاذا شذ
الحديث مع اشتهار الحادثة
كان ذلك زيادة واقطعاً

فأنهم علموا به فيما يم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال كنا نحارب
 أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي عليه السلام نهى عن ذلك فأنهينا ومثل
 رجوعهم إلى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالثقاء الختائين * وبأن خبر
 العدل في هذا الباب يفيد عن الصدق فيجب قبوله كما إذا لم يم به البلوى الا ترى ان القياس
 يقبل فيه مع أنه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولي * واستحسن من لم يقبله بان العادة
 تقتضي استفاضة نقل ما يم به البلوى وذلك لان ما يم به البلوى كس الذكر لو كان بما ينقض به
 الطهارة لاتساعة النبي عليه السلام ولم يقصر على مخاطبة الاحاد بل يلقه الى عدد يحصل به
 التواتر او الشهرة بمابقة في اشاعته لئلا يفضى الى بطلان صلوة كثير من الامة من غير شعور
 به ولهذا تواتر نقل القرآن واشهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولم يثبت عننا
 انه سهو او منسوخ * الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين
 لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بقله مع حاجة العامة الى معرفته * ولهذا لم يقبل شهادة
 الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة * ولم يقبل قول
 الصبي فيما يدعى من اتفاق مال عظيم على البيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر
 يكذب في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لايقبل لان في العادة يعدنان
 لا يفيض منه فكذا هذا * يوضحه ان لم يقبل قول الرافضة في دعواهم الص على امامة
 على رضي الله عنه لان امر الامامة بما يم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا
 لتقل نقلا مستقيضا وحين لم يقبل دل انه غير ثابت * ولكن المخالفين يقولون لا يلزم من
 عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقبضة في الصلوة وافراد الاقامة
 وتبنيها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفافها وعامة تقاصيل
 الصلوة لم تشرع مع ان هذه الحوادث عامة * والسر فيه ان الله تعالى لم يكلف الرسول
 صلى الله عليه وسلم بانساعة جميع الاحكام بل كلفه باساعة البعض وجوزله رد الخلق الى
 خبر الواحد في البعض كما جوزله ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان
 يقول لا تبعوا المطعوم بالمطعوم او المكيال بالمكيال حتى يسفني عن الاستنباط عن الاشياء
 الستة فيجوز ان يكون ما يم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى
 خبر الواحد وعد ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه * واجب عنه بان
 الاصل فيما يم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يثبت ايضا اما ترك
 كل واحد من القلة الرواية اعتمادا على غيره اولما رضى اخر من موت عاتم في حرب
 او بآء او نحو ذلك كأنقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله للمجمع الصحيح سمعه منه قريب من
 مائة الف ولم يبق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفربري لكن العوارض لا تعتبر
 في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لا يصدق فيما ذكرنا لان لم ندع
 الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيته ظاهرا * وكذا الصحابة انما علموا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث الجهر
 بالتسمية ومثل حديث
 من الذكر وما شبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهورا عند بلوغه ايامه * وقولهم انه
يفيد عن الصدوق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض عن الصدوق فلا يحصل الثبوت مع المعارض
بخلافه لا يقبل لانه لا معارض له * وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهاار الحادثة مثل
حديث الجهر بالسنية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يحبر بسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قتادة عن انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يحبرون بسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع
اشتهاار الحادثة ومع انه معارض بالحديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به
و مثل حديث مس الذكر الذي رواه بشرة فانه شاذ لا تقاردها بروايته مع عموم الحاجة
الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم
مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه الحال كذا ذكر شمس الائمة
رحمة الله * ولا يقال فلروى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن
خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذنا مع رواية هؤلاء الكبار * لانا نقول
تلك الروايات مضطربة الاستايد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات
صحيحة تخالفها على ما بينا ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا ينبغي الشذوذ بها
وما تشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حل الجازة وخبر رفع
اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها (قوله) واما القسم الاخير اي
من النوع الاول من الانقطاع الباطن * وقد تقرر هذا النوع من الرد بالحديث بعض اصحابنا
المقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين
بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فمخلاف الصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده
لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محبوب به كغيره فان قوله تعالى وما كان المؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقوله عز وجل وما
اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وردا عين من غير تخصيص لبعض الامة دون
البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يهملوا
بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من
عناية غيرهم بما تركوا الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو
من رواه بعدهم او منسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم
لم يحاجوا به فقلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه ايامهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات
الرسول عليه السلام فيموز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه
اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله الحديث اذا ثبت عدالة رواته * وذلك
اي الحديث المتقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه
الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير فلان
الصحابة رضي الله عنهم
هم الاصول في نقل الشريعة
فأعرا ضهم يدل على
انقطاعه واتساعه وذلك
ان يختلفوا في حادثة اعتبارهم
ولم يحاج بعضهم في ذلك
بحديث كان ذلك زيادة لان
استعمال الراي والاعراض
عن النص غير سابق وذلك
مثل حديث الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء
لان الصحابة اختلفوا
ولم يرجعوا اليه وكذلك
اختلفوا في زكاة الصبي
ولم يرجعوا الى قوله استنوا
في اموال النيام خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو عثمان وزيد ومايشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي * وذهب علي وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يبتصر من رقبتهما حتى لا يملك الزوج عليهما ثلاث تطليقات الا اذا كانا حريين ثم اتهم تكلموا في هذه المسئلة بارأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ * وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب على وابن عباس رضى الله عنهما الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا * وذهب عبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهما الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي * وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى يعد السنين عليه ثم يجزى بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم يجز الحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انفقوا في اموال التباى خيرا كى لا تأكلها الصدقة * وفي رواية كى لا تأكلها الزكوة * وفي رواية من ولى يتما له مال فليخبر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة ولو كان ثابا لجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور اختلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص تناولوا احتجوا به لاشتهار اكثر من شهرة الفتوى ولرجح المصحوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشتد اقتيادا للحق من غيرهم ولما لم يثبت شئ من ذلك علم انه مزيف * واعلم ان لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى رويت بهما بانها معارضة باحاديث اخرى قوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالسمية معارض بما روى البخارى باسنادة عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفا في بكر وعمرو عثمان رضى الله عنهما وكانوا يستقيمون القرآن بالحمد لله رب العالمين * وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انه لم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم * وفي رواية رابعة ولم يبحر احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم * وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حجتان مع انه قد قيل انه كلام زيد لم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه ما دل بان اقسام الطلاق الى الرجال * وحديث عمرو بن محمول على الفقة بما رضة دلائل ذكرت في موضعها فان الفقة قد نسي صدقة قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الاتفاق في قوله تعالى وما رزقاهم يتفقون بالصدق والدليل علمانه اضاف الاكل الى جيع المال والزكوة لا يأكل مادون النصاب والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اى مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابله ما هو فوقه كقصد بلد رايح يصير زيفا في مقابلة فقد فوقه ببلد آخر وبصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كلا تأكلها الزكوة
اقتطاع باطن منسوخ
عنه الخضم وتسلط
الاقتطاع كما هو دأبه

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كاتريف من تقديده زيادة ش وقع فيه * فهذا الى النوع الاول
 من الانقطاع العنوي المقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوى ل اتصال الخبر
 برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا اعرض
 عنه الخضم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بنساهر
 الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها بصورة وان كانت متصلة معنى كما
 هو دأبه اى عاده فى بناء الاحكام على الظواهر * قوله * واما القسم الاخر ففتح الحاء
 يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور نقصان فى الناقل فاربعة انواع * احدها خبر
 المستور وهو الذى لم يعرف عداله ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
 صدرت عنه كبيرة او اوجب على صغيرة على ما قيل * وثالثها خبر الغتوه وهو الناقص العقل
 من غير جنون على ما يعرف بعد ان ساء الله عز وجل * والرابع خبر صاحب الهوى
 التفضيل وهو الذى لا فطنة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم العين * والمساهل وهو الذى
 لا يأخذ فى الامور بالحزم * واما جعل الجميع قسما لستواء احكامهم * والرابع خبر صاحب الهوى
 وهو المخطى فى الاصول المعاند بعد تدين الحق لنداء مهواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد
 قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر
 الصلوة ولم يجد ماء الا فى انه اخبره رجل انه قدر وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
 كان فاسقا قل انه يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
 الرواية * وفى رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله المستور فى هذا الخبر كالعدل وهو
 ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستور بن ادالم يطعن الخضم لثبوت عدالته
 ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا دخل عن عمر رضى الله عنه
 فهذا من صاحب النزع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب النزع اولى من تعديل المرى
 ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله فى الكتاب لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب
 الصدق فى الخبر وما كان شرعا لا يكتفى بوجوده ظاهرا لكن قال لعبد الله ان لم تدخل الدار
 اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت قال قول المولى
 لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بنوته ظاهرا ليزول العتق كذا فى المبسوط * وهذا اى
 كون المستور كالفاسق بامت بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون
 رواية المستور حجة بتفاهق الروايات اما اختلاف الرواية فى اخباره عن نجاسة الماء لا غير
 الا فى المصدر الاول اى فى القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة
 اصلا فيهم على ما قلنا فى المجهول بينهم فى الباب المتقدم * وذكر تميم الاثمة رحمه الله ما يدل
 على ان الخلاف ثابت فى الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان
 المستور بمنزلة العدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الان ما ذكره محمد فى
 الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور مالم يثبت عدالته

و اما القسم الاخر
 فله انواع اربعة خبر
 المستور وخبر الفاسق
 وخبر الصبي الماقل والمتوه
 والغفل والمساهل وخبر
 صاحب الهوى اما خبر
 المستور فقد قال فى كتاب
 لاستحسان انه مثل الفاسق
 فيما يخبر من نجاسة الماء وفى
 رواية الحسن هو مثل العدل
 وهذه الرواية بناء على
 لقضاء بظاهر العدالة
 الصحيح ما حكاه محمد
 المستور كالفاسق لا يكون
 خبره حجة حتى يظهر
 بطلانه وهذا بلا خلاف
 باب الحديث احتياطا لا
 المصدر الاول على ما
 نا فى المجهول واما خبر
 اسق فليس بحجة فى الدين
 ملا لرجحان كذبه على
 رقه

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضي الله عنه
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاتخذوا عن لاتعملون بشهادته ولان في رواية الحديث
 معنى الاثرام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال
 الراوي ولا اعتبار بظاهر العدالة وان ين في قوله عليه السلام المسلمون عدول الاكتفاء
 بها لانه معارض بقوله عليه السلام يفسوا لكذب ولا يزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها
 تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم
 لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادته اصلا فلا يقاوله الحديث قوله ليس بحجة في
 الدين اصلا زعم بعض المناجيج ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراي فان كان اكبر رأى
 السامع انه صادق وجب عليه ان يحمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او محل
 الطعام وحرمة فانه يجب تحكيم الراي فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا فرد الشيخ ذلك
 وقال خبره في الدين أي نقله لمحدث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا
 لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب
 فيه لانه الملم بمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمنعانه عن الكذب ايضا فلا
 يكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث
 يقبل اذا تأيد باكثر الراي لان ذلك أي الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة
 الى رواية الحديث ربما يعتذر الوقوف عليه من جهة غيره حصول العلم له بذلك دون غيره
 فقبل اذا انضم اليه اخرى أي تحكيم الراي للضرورة فاما ههنا أي في رواية الحديث فلا
 ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن
 الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلاحاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق وذكر في
 المبسوط بعد بيان مسألة اخبار الفاسق بنجاسة الماء بين أي محمد في الفاسق والمستور انه
 يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه انه صادق يتيم ولا ينوصأ به لان اكبر الراي فيما بيني على
 الاحتياط كالتيمن وان اراقه متمم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولا يتيم
 فان قيل كان ينبغي ان يتيم احتياطاً لمخى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار
 يجمع بين التوضأ والتيم احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم الوقف في
 خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا
 ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلاحاجة الى ضم التيم اليه واستدل
 بحديث عمر رضي الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من
 اهل الماء اخبرنا عن السباع ارد ما دمك هذا فقال عمر رضي الله عنه لا تخبرنا عن شيء فلولوا ان
 خبره عد خيرا ماناه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصدا لاخذ بالاحتياط وقدكرهه
 عمر رضي الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فرفقا انه ما بقي هذا الدليل لاحاجة
 الى احتياط اخر مفرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة للماء وبين

وقد قال محمد رحمه الله
 في الفاسق اذا اخبر بحل
 او حرمة ان السامع يحكم
 رايه فيه لان ذلك امر خاص
 لا يستقيم طلبه وتلقيه من
 جهة العدول فوجب
 التحري في خبره فاما هنا
 فلا ضرورة في المصير الى
 روايته وفي العدول كثرة
 وبهم غنية الان للضرورة
 في حل الطعام والتراب
 غير لازمة لان العدول
 بالاصل ممكن وهوان الماء
 طاهر في الاصل فلم يحمل
 الفسق ههنا خلافا
 خبر الفاسق في الهدايا
 وجهه والوكالات ونحوها لان
 الضرورة ثم لازمة وفيه
 آخذ نذكره في باب محل الخبر
 ان شاء الله تعالى واما النصي
 والمتوقف ذكره محمد رحمه
 الله في كتاب الاستسنان
 بعد ذكر العدول والفاسق
 والكا فوكذلك النصي
 والمتوقف اذا اعتقلا ما يقولان

رواية الحديث في استحباب
 الاحتياط وكذلك رواية
 من فيه يجب ان يكون
 لرواية الكافر دون
 ساقط المسلم الا ترى ان
 اسق شاهد عندا بخلاف
 من والكافر غير شاهد
 المسلم اصطفا الصبي
 لم والكافر البالغ في
 ير الدين سواء والفاسق
 قهما حتى انقول في
 خبره بنجاسة الماء اذا وقع
 فله انه صادق يقيم من
 اراقه ماء فان اراق الماء
 واحوط للقيم وامافي
 بالكافر اذا وقع في قلب
 بايع صدقه بنجاسة الماء
 ثابه ولم يقيم فان اراق
 ييم فهو افضل وكذلك
 من والموتوه لان الذي
 هذا العطش في كتاب
 استحسان الكافر وفي
 رواية الحديث يجب ان يكون
 في حكم الاحتياط كالاحتياط في رد خبر الكافر لتحقيق التهمة في خبره هؤلاء فسونا
 بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام
 فرقا بينه وبين المسلم فيها * ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي
 كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر
 مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى
 بالاستحباب * او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب
 لا واجب مع كل عقله وتدينه بحرمه الكذب فكان الاحتياط وانتفاء الوجوب في خبر الصبي
 اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لامنه من العقاب * وانما قال وجب ان
 يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث *

واما المغفل الشديد الغفلة اى قورها وذلك بان غلب طبع الغفلة والنسيان في عامة الاحوال
فقل الصبي والمتموه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرها لان معنى السهو والغلط يرجح
في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يرجح جانب الكذب باعتبار الفسق ولا يقال بنى ان قبل
خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة
لانا نقول ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سهوا يظن انه ماسها فيروى على
حسب ظنه وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلة الا عند قاضي القضاة من المعتزلة فانه
يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الا بمرض فاذا لم يرجح غفلة
الراوى على تيقظه وذكره بقي حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد
الطهارة ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح
ذكر الراوى على غفلة قبل ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق
الطهارة يرجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها فاما غفلة الغفلة اى
وهما بان يوم السماع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره
فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة في الرواية
والشهادة يقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه والساهل المجازف الذى لا يبالي من السهو
والغلط ولا يستغل فيه بالتدراك بعد ان يعلمه وقيل الساهل هو الذى لا يصرف اهتمامه
الى امور الدين ولا يحيط في موضع الاحتياط والتزوير تزير الكذب وزورت الشئ
جسته وقومته كذا في الصحاح (قوله) فاما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس الى
ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع واحتزبه عما ابيح في الشرع من الشهوات
وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص وبهانه وقس الالتذاز بالشهوات فكذلك موجودا
في الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهوى وعصمتهم عنه فلم انه لا بد من هذا القيد
واعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره كفالة المجسمة والرافض وغيرهم ويسمى
الكافر المتأول ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول واحتلف في القسم
الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايت
لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحررا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل طين
الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل وذهب اكثرهم الى رد ما لان الكافر ليس
بأهل للشهادة والارواية لما ينسأ وكونه متأولا متمنا عن المعصية غير عالم بكفره لا نجمله
اهلاهما فان كل كافر متأول اذ اليهود لا يأمون بكفرهم ويردعه عن الكذب كتدورع
التصرائى فلا تشتت اليه بل هذا المنصب لا يستعاد الا بالاسلام كذا ذكر الفزالي في المستصفي
واحتلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابوبكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته
وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى
اقصى ما في الباب انه جاهل بنفسه لكن جهله بنفسه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى فان
اهتماما رحمه الله عملوا
بشهادتهم

بالتع ولم يكن عذرا لجهله بكفره وبرقهلة * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا قبل لثمة الكذب فانه لما تناطى محظور دينه مع علمه بمجرته دل ذلك على جراته على الكذب فيقدح في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لظنوه في الاحتراز عن المحظور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او بجرح وجهه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعل الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا واشرب الخمر على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة * الا لخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه حق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في الميسر وذكر في التهذيب تحفي السنة وقيل شهادة اهل الاهواء الا لخطابية فانهم يرون الكذب كفرا فربما يسمع عن تواقفه في الاعتقاد انلى على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا اورأيت فلانا اقترض فلانا او قتل فلانا فيقبل * وهو معنى قوله الا من تدين بتصديق المدعى اى اعتقد ذلك * اذا كان يتحل نجاته اى ينسب الى ملته قال فلان يتحل مذهب كذا اى ينسب اليه ويتدين به والنحلة الملة * والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعاقبه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذى تدين بكذا * وكذلك اى ولكن تدين بتصديق المدعى من قال بالالهام اى من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا قبل لشهادة ايضا لان اعتقاده ذلك يمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ماحرك القلب بلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة (قوله) فاما في باب السنن الى اخره * هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية تقبل روايته كما قبل شهادته * وعند بعضهم قبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هوان ولا قبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ المابعده الله محمد بن عبدالله البياورى من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكابر ان روايات المتبعة واهل الاهواء مقبولة عند اكر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل البخارى في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسي وكان الامام ابو بكر محمد بن اسحاق بن حذيفة يقول حدثنا الصدوق في روايته التهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخارى ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهماني وجبر بن عثمان الرحبي وقد اشتهر عنهما النصب واتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن

نظمية لان
الهوى وقع فيه
وذلك يصد عنه
فلم يصلح شبهة
من تدين بتصديق
اذا كان يتحل
فيهم بالسائل
مثل الخطابية
من قال بالالهام
يجب ان لا يجوز
ايضا واما في باب
ان المذهب المختار
لا يقبل رواية
له الهوى والبدعة
ن الى على هذا
والحديث كلهم
جبة والدعوة الى
ببداع الى النقول
ن على حديث
عليه السلام وليس
شهادة في حقوق
ذلك لا بدعو
في ذلك فلم ترد
اذا صح هذا كان
لهوى بمنزلة
في باب السنن
ن

موسى وقد اشتهر عنهما الصلو * فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كتاب يكتب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسن البصري ايضا في المصنف الضيق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا في افضاله عند حل الفقهاء لا يتبع من قول الحديث لامن تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الترمذي * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل وكثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقادة وعمر وابن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من قول قولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه الصادق مذهبهم مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كالا قبل حديث الفاسق بافضل الجوارح * وذكر ابو اليسر ايضا المتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يتقدم وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا لتوهم الكذب كالكرامه فانهم يتقدمون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يتقدم الوضع وكان عد لا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه * فثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم (قوله) واما المرتبة الثالثة اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

باب محل الخبر

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بقاء لازومها في جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا في كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم يقبل اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين واما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب (قوله) فنقل عامة شرائع العبادات اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لامن اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيها هو ابتداء عبادة ويقبل فيها هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلا في ابتداء نصاب الفضلان والمجاهدين لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في النصاب الزائد على خمس اوراق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اتيانها بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس * ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبنى عليها من اذلال لائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يحصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقولون اخبار الاحاد في الجميع من غير فضل * وماشاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالعسر او ليس بمخالص كصدقة الفطر والكفارات * وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

باب بيان محل الخبر

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يختص بحق الله تعالى من شرايعه ما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فنقل عامة شرائع العبادات وماشاكلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائعها

فيها حجة لأن العبادت يجب مع الشهادت فيثبت بخبر الواحد * على ما قلنا أي بشرط رعاية ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب إلى آخر ما ذكرنا من غير اشتراط شيء آخر * وشروط بعضهم العدد أيضا فقالوا لا تقبل فيها إلا رواية العدلين * استدلالا بأن النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي الدين حتى شهده غيره * وأبو بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر القبرة في الجدة حتى شهده محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى رضي الله عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى عنه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه * واعتبارا بالشهادة بل أولى لأن الرواية تقتضي شرعا عاملا بالشهادة شرعا خاصا فإذا لم يقبل قول الواحد في حق الإنسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الأمة كان أولى * والحق أن العدد ليس بشرط كإدخاله العامة لأن الأصل في قبول خبر الواحد اجتماع الصحابة وأنهم قد عملوا بخبر الواحد من غير اشتراط عدد فإن أبا بكر عمل بخبر رواء بلال رضي الله عنهما وعمل عمر رضي الله عنه بخبر رواء جمل ابن مالك في الجنتين وبخبر عبد الرحمن رضي الله عنه في الجحوش * وعمل على رضي الله عنه بخبر المقدار في المذى وعملوا جميعا بخبر عائشة رضي الله عنها في التواء الحثاين * ولأن التعريف رجحان جانب الصدق لانقضاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انقضاء المدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انقضاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنسب غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره إلا ترى أنه لا يتبرق الرواية سائر ما يتبرق في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يتبرق العددا أيضا * وأما عدم اعتبار النبي عليه السلام بخبر ذي الدين فليقيام التهمة لأن الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاشتغال * وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فليقيام تهمة فيها أيضا مختصة ما طلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوى للتهمة ثم عمل بخبر أبي بكر رضي الله عنه بدون التحليف لانقضاء التهمة فثبت أن ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لرعى في جميع الصور كما في باب الشهادة (قوله) فاما القسم الثاني إلى آخره * ذهب جمهور العلماء إلى أن إثبات الحدود بخبر الواحد جائز وهكذا نقل عن أبي يوسف رحمه الله في المال وهو اختيار أبي بكر الجصاص وأكره أصحابنا * وذهب أبو الحسن الكرخي إلى أنه لا يجوز وأليه مال المصنف وشمس الأئمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب أبي عبد الله الصري من المتكلمين * نعم الفريق الأول بأن الحدود شرع عمل من الشرائع فجاز إثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق التهمة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق التهمة في الديان لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به إلا ترى أنها ثبتت بدلالة النص فإن الزعم في حق غير ما عرفت ثابت بالدلالة مع أن الدلالة دون الصريح لأنها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتياط فيها حتى ترجع الصريح عليها فمعرفة أن مجرد الاحتياط غير معتبر في هذا الباب * واحتج الفريق الثاني بأن معنى الحدود على الاستقاط بالشهادت بالنص وخبر الواحد فيه

وأما في القسم الثاني قلنا
أبا يوسف قال فيمادوى
عنه أنه يجوز إثبات
الحدود بالاحاد وهو
اختيار الجصاص واختيار
الكرخي أنه لا يجوز ذلك
وجه القول الأول أن خبر
الواحد يفيد من العلم
ما يصلح العمل به إقامة
الحدود كما في الينسات
في مجالس الحكم ولا يجوز
إثباتها بدلالة النص ووجه
القول الآخر أن إثبات
الحدود بالشهادت لا يجوز
فإذا تمكن في الدليل شبهة
لم يجز كالمعجز بالقياس
فأما الينة فآثارها حجة
بالتصديق لا شبهة فيه قال
الله تعالى فاستشهدوا
عليهن أربعة منكم إلا ترى
أن إثبات حجة الله لم
يوجب الحد في الواطة
بالقياس ولا بالخبر القريب
من الاحاد

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فأما اثباتها بالبنات فجوز بالنسب الموجب
 للعم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن أربعة منكم وقد انعقد الإجماع
 على ذلك أيضا فكان ثبوتها مضافا إلى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الأول قال
 خير الواحد صار حجة بدلائل موجبة لهم أيضا من إجماع الصحابة وسائر الدلائل التي
 سر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الأخرى إن القصاص ثبت
 بخبر الواحد فإن علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذي يخبر مرسل وهو ما روى أن النبي عليه
 السلام أقام مسلما بكافر وقال أنا أحق بمن وفي ذنبه * وثبت قتل الجماعة بالواحد بأمر عمر
 رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود أيضا لأنه لا فرق
 بينهما من حيث أن كل واحد يسقط بالشبهة * فإن قيل فلي هذا ينبغي أن يثبت بالقياس
 أيضا لأن وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة لهم أيضا على ما يأتي بيانه إن شاء الله
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا أنها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار أن العقوبة إنما
 تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جناية ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك فامتنع إثباتها بخلاف
 خبر الواحد فإنه كلام صاحب الشرع وإليه أثبات كل حكم فيجب قبوله * ثم استوضح القول
 الأخير وأكده بقوله الأخرى أن البخيفة رحمه الله لم يوجب الحد في الواطئة بالقياس يبنى على
 الزنا بجماع إن في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه
 ولا يخبر الغريب وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وقوله عليه السلام أرجوا
 الأعلى والأسفل * وأجابوا عنه بأنه إنما لم يعمل بهذا الحديث لأن الصحابة رضي الله عنهم
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم الواطئة فدل على زيافته (قوله) وأما القسم الثالث
 وهو الذي فيه الزام محض من حقوق البعاد عند الإمكان متصل بقوله والعدد * وهو
 احتراز عما لا يطالع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والميوب التي بالنساء في مواضع لا
 يطالع عليها الرجال فإن شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وإن اشترط
 لفظ الشهادة * وقيام الأهلية بالولاية يبنى يكون أهلا للشهادة بأن يكون له ولاية على
 نفسه ليتدنى إلى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الأخبار من العداة
 والضبط لما فيها أي في هذه الحقوق من محض الإلزام مطلق بقوله وقيام الأهلية بالولاية
 ودليل عليه * قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى أي وتوكيدها كقوله تعالى
 لتزكوهن وأزينة وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد * وبيانه أن هذه الحقوق لما كانت
 من قبيل الإلزامات لا بد من أن يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك أن الإلزام
 من باب الولاية إذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير أو أبى والإلزام بهذه المثابة فإذا لا بد من أن
 يكون الخبر من أهل الولاية ليصلح خبره للإلزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا شرطنا
 الأهلية بالولاية * ولما حصل معنى الإلزام في الخبر بد وجود شرائطه كان ينبغي أن لا يشترط
 العدد ولفظ الشهادة فيه كافي القسم الأول فقال إنما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

وأما القسم الثالث فلا يثبت
 إلا بلفظ الشهادة والعدد
 عند الإمكان وقيام الأهلية
 بالولاية مع سائر شرائط
 الأخبار لما فيها من محض
 الإلزام وتوكيدا لها

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد
ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وقليلا للحيل وما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في
اداء الشهادة شرط كما قال على رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فلفظة
الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من المشاهدة التي هي المباشرة وهي المانع اسباب
العلم فلهذا احتس هذا الخبر توكيدا وهو كذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول
المتن اظهر وان لم يشك احتمال الكذب عنه لان الواحد عيى الى الواحد عداة وقلمما يتفق الاثنان على الميل
الى الواحد حق حادثة واحدة اليه اشار شمس الاعتراف به الله وذكر القاضي الامام في التوفيق ان اشتراط
العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين
معيين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لحينه خبرا بل بنوع خبر ظهرت
من به في التوكيد على غيره من بين اوشهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد * وذكر الشيخ
في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد
الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تأكيد فيه فشرط
الشرع العدد تأكيدا بخلاف القياس اولى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين
صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى الدعي بشاهد فقد قوى صدقه ولكن صدق المذكر
قد قوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة القيمة فاستويا في الصدق فاحتج الى الترحيح بشاهد
اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد
يلزم السامع الاقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجاه فاذا لم يكن فيه الجواب ليشترط فيه
زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لاصولة الا قراءة ليس في صفة لفظ
الراوي الجواب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزوم كل سامع موجه بامر الله
تعالى * والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا يلزم
بقول الشاهد مالم يقض بها * فبين هذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم
الاول * ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا * وقوله لما يخاف متعلق
بتوكيد الها * وقوله صيانة للحقوق المصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما يخاف فهان
كذا بنى اننى المجوز للتأكد احتمال التزوير والتليس والمعنى الموجبه بناء على هذا الاحتمال
صيانة الحقوق المصومة * وهو نظير التوكيد في قوله جاني زيد نفسه فان المعنى المجوز له
احتمال محي خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الاتباس عن السامع * وذلك مما يطول
ذكره اى مثال هذا القسم كثير * والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس
يتعمون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه
السلام الا لا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك ينترط فيه العدد
ولفظه الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة * ولا يلزم عليه ما اذا قيل الامام شهادة
الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا تلتين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيها من وجوه
التزوير والتليس صيانة
الحقوق المصومة وذلك
مما يطول ذكره والشهادة
بهلال الفطر من هذا القسم
واما القسم الرابع فيثبت
ياخبر الواحد بشرط التميز
دون السدالة وذلك مثل
الوكالات والمضا ربوات
والر سالات في الهدايا
والاخذ في التجارات وما
اشبه ذلك وقبل فيها خبر
الصبي والكافر ولهذا قلنا
في الفاسق اذا اخبر رجلا
ان فلانا وكلك بكذا

على ما روى ابن سامة عن محمد رحمهما الله لان الصوم الفرض لا يكون أكثر من اثنين يوما وهذا فطر بشهادة الواحد * لانا قول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تقضى اليه بل يحكم الحاكم فاما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورة الحكم بالنسب لرمضان بعد مضي اثنين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي حنيفة رحمهما الله انهم لا يفطرون وان اكلوا العدة بدون التيقن بالنسب لرمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط (قوله) فوقع في قلبه اى في قلب السامع صدق الخبر * حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري من الكافر والممالات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترون المدالة فيمن يمايلونه وانهم يعتمدون خبر كل يميز بخبرهم بذلك لما في اشتراط المدالة فيه من المخرج اليين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم هذا التقيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم بجارية لرجل وراى اخر يبيعهام مدعا للوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لابس بان يصدقه على ذلك ويشترها بها وان كان غير ثقة ان كان اكبر رايه انه صادق فكذا الجواب وان كان اكثر رايه انه كاذب يتبع عنه وان استوى الوجهان يتبع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فقال في هذه المسئلة ان سال ذا اليد فقال انى قد اشتريتها منه او وهبالي او تصدق بها على او وكنى يبيعهام فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشترها بها منه ويطاها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رايه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الراى اذا انضم الى خبر الفاسق يتايد به وان كان اكبر رايه انه كاذب لم ينع له ان يعرض لشيء من ذلك لان اكبر الراى فيما لا توقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم الراى ليس بلازم في خبر الفاسق في الهديا والوكالات وما ذكرهنا يدل على اشتراطه وهذا يترآى تناقضا فواجه التفصي عنه * قلنا ذكر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير في الرجل راى جارية الغيرة في دأخر يبيعهام واخبرها البايع ان فلانا وكله يبيعهام وسه ان يتاعها ويطاها ولم يذكر تحكيم الراى * فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض * يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان قسيرا لهذا فيكون معناه وسه ان يتاعها اذا كان اكبر رايه انه صادق * ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها فان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسمع له ان يشتريها منه ولم يقل لاسمه فيحمل على الاستحباب والمذكور في الجامع وسه ان يتاعها ويطاها فيحمل على الرخصة * ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان هذا حاصل كلامه متخرج ماذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا واستحبابا او المذكور هناك على احدي الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى * فاما مخبره على الوجه الاول فانه كذا راولا

فوقع في قلبه صدقه حل
العمل به

على تقدير عدم تسليم الجمل واجرائه على الظاهر والمذكور تأنيا على تقدير تسليمه يني
 لواجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بخجاسة الماء
 اخباره بالوكالة والهدية ونحوها ما ذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة
 ما ذكر ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المالمات
 لان في ذلك ضرورة وقلنا جملنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رآه في الفاسق
 بخلاف المدل وانه اعلم (قوله) وذلك لوجهين اى ثبوت هذا القسم بخبر كل يميز وسقوط
 اشتراط المدالة وغيرها به لوجهين * احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط
 المدالة وسائر الشرايط سوى التميز فان الانسان قلما يجد المدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
 ومكان ليتمه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت
 المصالح وفيه حرج عظيم يسقط للضرورة لان لها اثر في التخفيف * بخلاف القسم الاول
 فان شرط المدالة فيه لم يسقط لما ينسب من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في الدول الذين تلقوا
 قتل الاخبار كونه وقد يتمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده
 وهو القياس الصحيح * وبخلاف الاخبار بخجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلهما فبانحن فيه
 على ما مر تقريره * وذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بخجاسة الماء ان كان الخبر فاسقا فانه ان يتوضأ بذلك
 الماء لدم ترجع الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره فاعتبار ما عليه
 واركانه ما يستند الحرمه فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق الممارسة بينهما ولهذا وجب
 التثبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المالمات فانه
 يجوز الأخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني وهو
 الموعود بانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اى في هذا القسم * غير ملازم اى ليس فيه شيء من
 معنى الازمام لان البعد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا
 يشترط فيه ما شرط للارام من المدالة وغيرها اذ المدالة شرطت ليرجع جانب الصدق في الخبر
 فيصلح ان يكون ملازما وكذا المدد ولفظ الشهادة شرطا لتأكيد الازمام فيها تحققت فيه نازعة
 وخصومة فلا وجه لاشتراطهما عند المسئلة واقطاع الازمام * ثم الوجه الاول يدل على
 سقوط اشتراط المدالة اذا كان الذائع رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبى ان يكون على الاختلاف
 المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها
 في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه
 ملازما وهذا القسم خلا عن معنى الازمام فهذه قاعدة الجمع بين الوجهين (قوله) بخلاف امور
 الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط المدالة فيه لم يسقط لان فيها معنى الارام من وجه
 باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بل الماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته
 وليس فيها معنى الازمام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق
 المباد وكذا الحل والحرمه واذا كان كذلك لابد من اعتبار احد شرطى الشهادة ليكون ملازما
 من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار المدالة * قلت وهذا الفرق اعلم استقيم

وذلك لوجهين احدهما
 عموم الضرورة الداعية
 الى سقوط شرط المدالة
 والثاني ان الخبر غير ملازم
 فلم يشترط شرط الازمام
 بخلاف امور الدين مثل
 طهارة الماء ونجاسته

إذا لم يحل تحكيم الرأى شرطاً في قبول خبر الفاسق في الماملات كذا ذكر في الباب المتقدم وحل ما ذكره هنا على الاستجاب فاما اذا جعل شرطاً فيه وحل المذكور ههنا على ظاهره فلا استواء للموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيما عليه فلا تنافي الفرق (قوله) ولهذا الأصل وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق المباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم يقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره تسلم ثقة او امرأة انها ارتضا من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها احته من الرضاع وبالحرية اي في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرة الا بيمين بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى عن عثمان رضي الله عنه لحديث بن ابي ملكة ان عقبه بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجات امرأة سوداء واخبرت انها ارضتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال قارقها اذا فقال انها سوداء يارسول الله قال كيف وقد قيل وفي بعض الروايات ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وحجتنا في ذلك حديث عمر رضي الله عنه لا يقبل في الرضاع الشهادة رجلين او رجلا وامرأتين ولان هذه شهادة تقوم بابطال الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب النكاح فلا تملك الحقيقة الا بشاهدين كالمق والطلاق وهو معنى قوله لما فيه اي في ثبوت الرضاع والحرية اوفى قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد اي الزام ابطال حق العباد وحديث عقبه دليلنا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان فارقها احتياطاً على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث ثبتت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان الحبل او الحرمة في قياسوى البضع مقصود بنفسه لا كان يثبت الحبل بدون ملك المحل حتى لو قال لتبره كل طعامى هذا او توضعائى هذا او اشربه وسه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالصبر اذا تخمر وكمن اشترى لحماً فاخبره عدل انه ذبيحة عجمى محرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى يمكن له حق الرجوع على يابه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخباراً بامر ديني وقول الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالحل او الحرمة يثبت حكماً للملك وزواله لا مقصود حتى لو قال لاخرط جارى هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لمدى ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحبل الذي يمتن عليه ولان في الوطى معنى الالتزام على الغير لان المتكوحة يلزمها الاقبال زوج في الاستبراء والمملوكة يلزمها الاقبال لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما محل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل ثبوت الحرمة بل هو امر ديني وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط (قوله) ولهذا اي ولان ما فيه الالتزام المحض

ولهذا الأصل لم يقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي الملك اليمين وبالحرية لما فيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا الى الالتزام وقبلنا في موضع المسألة

من حقوق المباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط المدد وفي غير موضع الالتزام يقبل لم يقبل خبر الواحد المدل في موضع المنازعة لانه موضع الالتزام وقبل في موضع المسألة مشبل الوكالات ونحوها حلوه عن معنى الالتزام * وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في اخر كتاب الاستحسان * فقال لوان رجلا علم اضحية لرجل يتبعها ثم رآها في اخر بيعها وزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلمة فلا بأس بشرائها منه * ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمنى وعصنى فاخذتها منه لم ينخ ان يرض لها بشراء ولا قبول ان كان الخبر حقة واوغير حقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسألة ومواضع كانت بينهما فيتمد خبره اذا كان تقوى في الفصل الثانى اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واستردادهما فلا يكون خبره حجة * فان قال انه كان ظلمنى وعصنى ثم رجع عن ظلمه فاقربى بها ودفعها الى فان كان عنده حقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسألة وهى اقراره له بها ودفعها اليه * وكذلك ان قال خاصته الى القاضى فقضى بالينة او بالكلول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لى بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان قضاء القاضى او ان القاضى دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذى دين يكون مستلما لقضاء القاضى * وان قال قضى لى بها فجدد قضاءه فاخذتها لم ينخ له ان يشتر بها منه لانه لا يجسد القضاء جات المنازعة قائما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الالتزام * ونظير تقدير الحكم بتغير البصارة ما اذا قدم رجل ليقبل بالخشب فقال انتلونى بالسيف ياتم ولو قال لاقتلونى بالخشب لا ياتم ولو قال لاقد موى على ابني لا ياتم فرسا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود * ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر الخبر الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر حقة انها قد ارضعت من امه او حقة * او الموت والطلاق بان غلب رجل عن امرأته فاخبره مسلمة انها قد ماتت او اخبرها مسلمة ان زوجها قد مات او طلقها ثلثا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او باختها وللمرأة التزوج بزوج اخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او بالفرقة الطارية بالموت او بالطلاق معنى المنازعة * بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم اورده قائمة عند العقد من الرجل والمرأة لان في الحرمة المتتارئة معنى المنازعة اذا قدم كل واحد على مباشرة العقد تصرع بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة (قوله) والشهادة بهلال رمضان * من القسم الرابع * لاختلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

لى ذلك بنى محمد مسائل
آخر كتاب الاستحسان
، خبر الرجل ان فلانا
غصب منى هذا المبد
ندته منه لم يقبل ولو قال
فردته على قبل خبره
لذا قبلنا خبر الفاسق
بسات الاذن للمبد
لذا قلنا خبر الخبر
رضاع الطارى على
نكاح او الموت والطلاق
اراد الزوج ان يتكبح
ها او ارادت المرأة
حززوج اخر لانه يجوز
ملزم وامثله اكثر
ن يحصى والشهادة
ومضان من هذا القسم

ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اعتهد ان لاله الا الله واتى رسول الله فقال نعم فقال عليه السلام الله اكبر يكتفي المسلمين احدثهم فقام وامر الناس ان يصوموا بشهادة * ولا خلاف بينا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والتكورة * ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط * وذكر الطحاوي رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانفساء التهمة عن خبره هذا لانه يلزم من الصوم ما يلزم غيره * ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفي فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوي لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما سببناه وانما جملة من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم من الصوم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الاثمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق البعاد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كافي القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحية كشهادة على هلال رمضان فيما روى عن ابي حنيفة رحمه الله في التوارد لتعلق امر دينيه وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم المأثري (قوله) واما القسم الخامس وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق البعاد فقل عزل الوكيل وحجر الماذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسياتي بيان الوجهين فيها * والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق البعاد لكنه الحق بها لما سذكره * ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكلا اورسولا بمن اليه الايلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريفك اورب المال والامام والاب وكلكتك بان تخبر فلانا بالنزل والحجر ونحوها وارسلتك الى فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كناية المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كناية الموكل اذا لو كلف في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها سم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة لا خلاف بين مشايخنا * فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كلاهما كان المخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في التي * واما وقع الاختلاف لا شتبا لفظ الكتاب اي البسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المسأذن الكبير اذا حبر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حبرا في قبلي قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلا او رجلا عدل يعرفه البعد * فالفرق الاول قالوا معناه رجلا عدل او رجلا عدل فان قوله عدل يصالح نفسا هو واحد والتمنى

واما القسم الخامس فقل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم للبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكنت ووقوع العلم بفسخ الشربة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي علم بها جرم في هذا كله اذا كان المبلغ وكلا اورسولا بمن اليه الايلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبره فضولي بنفسه مبتدئا فان ابا حنيفة قال لا يقبل فيه الا خبر الواحد العدل وفي الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة في التي ولفظ الكتاب في الاثنين محتمل قال حتى يخبره رجلا واحد عدل او رجلا عدل ولم يشترط العدالة فيهما نصا

والجائحة والمذكر المؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام لا تكاح الأبوي وشاعدي
عدل ولم يقل عدلين * ووجهه ان خير الفاسقين كثر الفاسق الواحد فياته لا يصلح ملزما
وان التوقف يجب فيه فلا يكون زيادة العدد قائمة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور
يختص بالواحد والمثنى على الإطلاق كما يدل عليه ظاهرنا لفظ وهو الاصح وذلك لان زيادة
العدد تأثيرا في سكون القلب كان للمدلة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان التماسي لوقضى
بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت
المدلة بدون العدد ثبت الخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون المدلة * ثم لا بد لاشتراط
العدد او المدلة من تكذيب الخبره ولا بد لثبوت الخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة
فاذا اخبر بالزعل مثلا رجل عدل او رجلا عدلان او غير عدلين ثبت الزعل بالاجماع صدقه
الوكيل اولى بصدقه اذا ظهر صدق الخبر * وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذا به الوكيل
لا يحزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينزل اذا ظهر
صدقه * وان صدقه ينزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد
الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلا ينزل وان اخبره
بذلك عدلان (قوله) ويحتمل كذا يعني ان العدد او المدلة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر
شروط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان
الخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى
هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت المدلة او العدد لعدم سائر الشرائط
* واما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا وإيجابا * واما عنهما فان الكل
سواء اى القسم الخامس والرابع سواء ثبتت الغزل والخبر بقول كل عيب كالنوكيل والاذن
* لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف
على شرائط الشهادة كالقسم الرابع * وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا
على ما يمرض لهم الحاجات فلو شرطت المدلة في الخبر عنها لفاق الامر على الناس فلا يشترط
دعما لا يخرج كذا في الاسرار * اما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها
لان الضرورة قد تحققت في حقه ادلو توقف على المدلة يؤدى الى الحرج وتقويت المصلحة
لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق
بالمعاملات * ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة
دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد باطلها والجائزة على خلافها
* لانه اى الموكل او المولى يلزم اى الوكيل او العبد حكما بالزل والوجع * ثم فسر ذلك
الحكم بقوله يلزم فيه المهدة من لزوم عقد يعنى في الوكيل فانه اذا انزل يقتصر الشراء
عليه ويلزم عابه مهدة او فساد عمل يعنى في الجبر على العبد فانه كان نافذ التصرف وبالجبر
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات *

يقتضى ان يشترط سائر
رابط الشهادة الا لعبد
د ابي حنيفة رحمه الله
المدد مع سائر الشرائط
المدلة فلا يقبل خبر
بالصبي والمرأة فاما
هما فان الكل سواء لانه
باب المعاملات ولكن
حنيفة رحمه الله قال انه
جنس الحقوق اللازمة
ه يلزم حكما بالزعل
لجبر فيلزم فيه المهدة
لزوم عقد او فساد عمل
وجه شبه سائر
مات لان الذي يفسخ
رف في حقه كما ينصرف
فه بالاطلاق فشرطنا
مددا والمدلة لكونها
المرتبتين بخلاف الخبر
ان رسولا لما قلنا وفي
المثنى من غير عدالة
اقاله بعض مشايخنا
لتوكيد الحق والعدد
التوكيد بلا اشكال
علم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لأن الموكل أو المولى أو من بمثلها متصرف في حقه بالغرل والحجر
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والأذن والأجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية
التمتع من التصرف كله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرايع في المسلم الذي لم يهاجر لانه
من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع
والزامه او امره لا يكون ملزما ثبت ان هذا القسم اخذ شيئا من اصلين ثم شبه الالتزام
بوجوب اشتراط العدالة والمدونة بالمعاملات بوجوب سقوطها فترطنا احدها واسقطنا الاخر توفيرا
على الشبهين حفظهما قال شمس الانعم رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير متبر عند أبي حنيفة رحمه الله
اذا انشا الحجر من عنده لان فيه معنى التزويج انه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره بالحجر والغرل ويلزمها
التكاح اذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشقة اذا سكنت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما
لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنسب ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارة
كبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلمنا بمجده لا يستعمل في الارسال الى عبده ووكيله فاما
الفضولي فتكلف لاحاجة به الى هذا التبليغ والسمع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يستمد
للتصرف الى ان يبلغه ما يرضه فلها شرطنا العدالة في الحجر في هذا القسم ولم يشترط المدد لان
اشتراطهما لاجل منازعة متحققة وهي غير موجودة هنا * وذكر شمس الاثمة في شرح
المأذون الكبير واحتفلوا على قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اسلم في دار الحرب اذا اخبره فاسق
بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فهم من يقول ينبغي ان لا يجب القضاء
عندهم جيمالا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاخلاق * وأكرمهم على انه على
الحلاف بالحجر والغرل * قال والاصح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام نضرا الله امرأ سمع مناقلة فوعاها كاسمها
ثم اداها الى من لم يسمها وفي حديث آخر الا فيبلغ الشاهد القائب وخبر الرسول بمنزلة كلام
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك
لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون الخبر بحقا وهما نحن نعلم ان ما اخبر به
حق فثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيها بتركه بعد ذلك (قوله)
والتركية من القسم الرابع عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله يعني في حق سقوط شرط المدد لافي
حق سقوط شرط العدالة فان محمد انص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان الزكي الواحد
ان كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله * وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم
المترجم والزكي واحد في جميع الاحكام * ولهذا عد شمس الاثمة رحمه الله التركية من القسم
الاول على قولهما وهو اصح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لامن حقوق
المباد * وقال محمد هو اى المذكور وهو التركية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتركية من القسم
الرابع عند أبي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله وقال
محمد هو من جنس القسم
الثالث على ما عرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان الزكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا كما يكون من الازام فيشترط العدد لطمانية القلب الا ترى انه يمتد فيها بمتري في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الا انه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الازام بل يثبت بالنص بخلاف القياس اولمخى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمضى ياتي بالشهود فلا حتمال المواضعة والتليس بينهم شرطا لفظة الشهادة واما المذكر فيختاره القاضي فيعتمد في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة * ولكنهما قالوا المذكر مخير بغير ديني فلا يكون العدد فيه شرطا لكافي رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يمتد لفظة الشهادة ولا يجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما يخص به الشهادة واذا لم يجمل بمنزلة الشهادة فيه ففي العدد اولى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان يلزم شيئا فكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم يمتد الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك في رواية الاخبار ولكن رجلا او رجل وامرأتان اوثق لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط * وذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية الملاينة عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عند ما لا تنافي في معنى الشهادة لاحتمال صحتها بجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباؤه او ابنته او المرأة عدلت زوجها او المبدع عدل مولاهم وصح وتشرط في تزكية الملاينة حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في الملاينة والافلا * وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجز في التزكية سر تزكية البعد والمرأة والمحدث في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدين واما التزكية علانية فلا تقبل الا بمن كان من اهل الشهادة لما قلنا * ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوي فلا شك ان عندها لا يشترط العدد لان الشهادة اكدر في الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجود معنى الازام فيها باعتبار استحقات الدعوى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوي بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنعى الرواية * ومن الاصولين من شرط العدد في تعديل الراوي والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة وممن من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوي الحاقا للتعديل الذي هو شرط بغيره وفي كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالمحققين وانه اعلم

باب بيان قسم الرابع وهو الخبر

(قوله) اما الطرف الذي هو طرف السامع وقع في بعض التسع التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذا لاسماع انما يعنى من جهة التبليغ * والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في آخر الباب واذا صح

باب بيان القسم الرابع قسم السنة

الخبر هذا الباب قسمان
رجوع الى نفس الخبر
م رجوع الى معناه فاما
الخبر فله طرفان
السامع وطرف
وكل واحد منهما
سمين عزيمة وورضة
طرف الذي هو طرف
مع فان العزيمة في ذلك
ون من جنس
مع التي لا شبهة فيه
خصة ما ليس فيه
ع اما الاسماع الذي
زينة قاربة اقسام
في نهاية الزينة
ما احق من صاحبه
ن اخر ان يخلطان
ن الاولين ما من
تزينة ايضا لكن على
الخلافة فصار لهما
خصة

السامع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السامع وكذا قوله في اخر الباب الذى يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا ذلا يستقيم اقامة لفظ السامع مقام التبليغ هناك لان نقل الحديث بلائى من قبل التبليغ لامن قبل السامع واذا كان كذلك لا بد من ان يكون ههنا لفظ السامع دون التبليغ * وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لانه ضاهى الزمرة في ذلك اى فى السامع ما يكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة * يوضحه ما ذكره شمس الانعم رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السامع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السامع نوعان عزيمه ورخصة فالزمية ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى اخره ثبت ان الصحيح ما ذكرنا (قوله) اما القسمان الاولان الى اخره * اذا قال الشيخ حدثني فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او قوله قال فلان او سمعته يقول * وقبل ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماءهم فله ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعتي يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماءه لاعلى التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعت يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره * واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استنهام فهو كالقسم الاول في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب * وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع انه ماسكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب * وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر الصايغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدنه او بيع او نحوها فلم يقربه ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا * وتمسك الجمهور بان المرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام قريره على الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكن سكوتة على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت فيه تصديق * ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ عليه او حدثني واخبرني قرائة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني او اخبرني مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسين البصري وجاعة الى انه لا يجوز لانه يشر بالتعلق اذا خبر والحديث والمسموع نطق كليهما ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم تصرع قول السامع او بقرينة حاله انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه * ولا يقال امساكه عن التكبر جبر مجرى اباحته ان يحدث عنه *

اما القسمان الاولان
فما يقرأ عليك
من كتاب او حفظ وانت
تسمعه وما تقرأ عليه
من كتاب او حفظ وهو
يسمع فتقول له اهو كما
قرأت عليك فيقول نعم

لأنهم يقولون بابا بآبته لم يحز لهم التحدث عنه اذ لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا بابا بآبته *
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا
 السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا *
 وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة اما لانهم
 نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني اولاهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز
 شايما والحقيقة مفلوبة ولفظ اخبرني وحدثني ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار في
 افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المتقول يعرف المحدثين او كما لمجاز الغالب واذا ثبت ذلك
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات * فليقرأ عليك اي الحديث او المبلغ
 وهو من قيل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر * اعلى المترئين اي ارفع واحوط الا ترى
 انها اي التزلة الاولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على
 الصحابة لان يقرأ عليه ثم يقال له هكذا الامر فنقول نعم ولما كانت قراءة المحدث تشبه فعل
 النبي عليه السلام وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى * وهو المطلق من
 الحديث والمشافهة اي مطلق قولك حدثني فلان بكذا او شافهني به يدل على ان التكلم
 صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرف قدل ان
 الوجه الاول اكل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع في القسم الاول يقول حدثني وفي
 القسم الثاني اخبرني لان الاخبارا هم (قوله) كان مأمونا عن السهو اي عن التقرير
 عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فذلك كانت قراءته عليه
 السلام اولى فاما غير النبي عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير
 عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء * وما كان يكتب دليل اخر اي ولانه
 عليه السلام لم يكن يكتب ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقرأ ما قرأ عن حفظ فكانت قراءته
 اولى * فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسامع في كتاب * فهما سواء اي قراءة المحدث
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث اولى لانه اشد عناية في الضبط ولانه يتحدث به
 حقيقة * لان اللغة لا يصل اي لا يصل في اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ
 ذكر اقراره عليك او قرأ عليه ثم تستفهم هل قرأ الجميع ما قرأه عليك فيقول نعم كانا سواء
 * الا ترى انهما اي الوجهين سواء في اداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد اتشهد
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اتشهد بكذا في اثبات الحق واجاب الحكم على القاضي مع ان
 باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية * وقوله وما قلناه احوط يشير
 الى ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثاني لانه لم يسبق الا ذكر
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول وان كان هذا

ل عامة اهل الحديث
 القسم الاول على المترئين
 ترى انها طريقة
 رسول عليه السلام وهو
 مطلق من الحديث المشافهة

وقال ابو حنيفة ان ذلك كان احق من رسول الله عليه السلام لان ما مواعن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجري عليه السهو ويرأى المكتوب دون المحفوظ وهما في المشافهة ﴿ ٧٦١ ﴾ سواء لان امة لا يخلص بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان قرأ عليه

فيسمعهم يقول نعم الاترى اتهماسوا في اداء الشهادات وهذا لان نعم كلة وضت للاعادة احتصارا على ماسر والمختصر لغة مثل الشيخ سواء ما قلناه احوط لان رعاية الطالب اشد عناية وطبيعة فلا يؤمن على الذي قرأ الفلانو يؤمن الطالب في مثله فانت على قرأ بك اشد اعتقادا منك على قرأته وانما يبقى احتمال الغلظة منه عن ماقراءه عليه وهذا اهون من ترك شيء من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قلتم واما الوجهان الآخران فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب فملى رسم المكتوب وقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول فاذا بذلك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى لهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الاترى ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة

اللفظ لا يسقاده بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واصله تصنيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويرجع على الاول لان السامع اذا قرأه بنفسه كان هو اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يرجع هذا الجانب فلا اقل من المساواة اشد عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه أكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي قرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأه لقلة رعايته اذ هو لا يخطئ في امر غيره كما يخطئ الغير في امر نفسه وقوله وانما بقي احتمال الغلظة الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما قرأ عليه ويتوهم هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدّة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيتحمل اسرها وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في ان القراءة على الشيخ وبسي عرضا عند أكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة اودونه او فوقه فقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على الدماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره اتهماسوا به وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم (قوله) واما الكتاب فعلى رسم الكتب وذلك بان يكون محتوما يتحتم معروف مضمونا وهو ان يكتب في قبل التسمية من فلان بن فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوما برسم الكتب معددا تصدير الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فخذ به عنى بهذا الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترب به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية به بالاتفاق والثاني ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السخيتاني ومنصور واليث بن سعد وغير واحد من من الشافعيين واتي ذلك قوم اخرون منهم القاضى الماوردى لانه لم يعمل منه شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يستدل به الصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة اشمارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترب بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر ابو عمر (قوله) وكذلك اى وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية على هذا الوجه اى على الوجه الذى ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا ما قد حدثنى

على هذا الوجه الاترى (ثالث) ان تبلغ الرسول عليه السلام (٩٦) كان الاسناد ايضا وذلك بعد ان يشهد بالحجة

هذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فإذا بلغك رسالي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
 * وهذا لان الكتاب والرسالة الى القائب بمنزلة الخطاب لمحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا
 فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتلخيص الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب
 بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والتاقي وسائر العقود المتعلقة
 بالكلام ثبتت بهما كما ثبت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يمدونهما مثل الخطاب حتى
 قلد الخفاء والملوك القضاء والامارة والابالة بالكتاب والرسالة كما قد يمدوا بالمشافهة وعدوا
 مخالفتهما مخالفا للامر ففرضا انهما مثل الخطاب فكما من باب المزية بخلاف المتأولة
 والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حق الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي
 عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جازنا ما ضرورة
 فكنا من باب الرخصة لا من باب المزية * وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة
 ببدان ثبتا بالحجة اى بالينة التي ثبتت بثلثها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى
 القاضي * وعند عامة اهل الحديث لاحاجة الى الينة بل يكفي في ذلك ان يرفى المكتوب اليه
 خط الكاتب او ينسب على ظنه صدق الرسول (قوله) والخيار في القسمين الاولين ان يقول
 السامع حدثنا لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب
 الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ومحيي بن سعيد القطان
 في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخاري في جماعة من المحدثين * وعند بعض
 اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه
 وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجهود اهل المشرق * وعند بعضهم لا يجوز في
 هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع
 فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ومحيي بن يحيى النخعي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم
 لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره شيئا ولم ينفذ الاقوله نعم * والجواب ما قدم ان المختصر
 والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تتضمن عادة ما في السؤال لمة فكان هذا تحديدا
 واخبارا * وفي القسمين الآخرين الخيار ان يقول اخبرنا * قال بعض المحدثين لا يجوز
 ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد
 بل يقول ككتب الى فلان او ارسل الى بكنا * وذكر ابو الحسين البصري في المتمدن
 ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الاسان حدثني فلان واخبرني فلان فيعملون
 الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويعملون الثاني مترددا بين الاجارة والكتابة
 والمشافهة وهو اصطلاح والافظاظ قوله اخبرني قيدانه تولى اخباره بالحديث
 وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ
 بينهما بما ذكر في الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البائي في رسالته
 المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

لخيار في القسمين الاولين
 يقول السامع حدثنا
 ذلك يستعمل في المشافهة
 في الزيادة فيمن
 ان كنت فلانا وحدثت
 انه يقع على المكاملة
 سافهة وفي القسمين
 خرين الخيار ان يقول
 رانا لان الكتاب
 رسالة ليس بالمشافهة
 رانا نقول اخبرنا الله
 باننا ونبأنا بالكتاب
 سافهة ولا نقول حدثنا
 كلنا انما ذلك خاص
 في صلوات الله عليه قال
 تعالى وكتب الله موسى
 ما اوله انا فاني من خاف
 نددت بكذا ولا يكلم
 لا يبحث بالكتاب
 مالة بخلاف ما خاف
 يكذا انه يبحث بذلك
 رخصة فالا سماع فيه

المستفيد في كل نوع مما ذكر ماهو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا ببيان صفة
نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الائمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين
حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والافتان والاحتياط على وجهه سواء قرأ
المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كله سماع جيد او قرار منه بالمسموع
كالصك والشهادة والاشهاد * قال وجاء في الروايات انباءا واتبأى وخبرنا وخبرني ولم اسمع
فيها شيئا ارضيه الا اني احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى
في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا (قوله) وهو الاجازة والمناولة الضمير عائذ الى ما * والاجازة
ان يقول المحدث غيره اجزت لك ان تروى عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين
استاده او يقول اجزت لك ان تروى عني جميع ما صحت عنك من مسموعاتي وحينئذ يجب
تبين المسموع من غيره وسيأتي بيان انواعها * والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه يده
الى المستخير ويقول هذا كتابي وسماحي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروى
عني هذا كما وجه الاحتياط * والمناولة تأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير
معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتناء للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احديها
بعض المحدثين تأكيد الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة * واختلف في الاجازة فابطلها
جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزني وابو محمد الاسفاهاني وابو نصر الوايلي السجزي والشافعي
في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيها حكماء محمد بن ابي الحسن عدي عنه وغيرهم
لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدوها او يخبروه وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك
والا فغيره ان يستيح الكذب اذا اُسبح * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر
من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجوزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه
ما صحت عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صحت عنده شيخة فلولم يجوز الاجازة لادى
الى تعطيل السنن واندراسها واقطاع اسانيدھا ولذلك كانت الاجازة من قبل الرخصة لامن
الزينة فكان قوله اجزت لك ان تروى عني ما صحت من مسموعاتي في العرف جاريا بحرى قوله
ما صحت عنك من احاديثي قد سمعته فاروه عني فلا يكون كذا اليه اشير في المحصول والمتمدد *
والاجازة مأخوذة من جوار الماء الذي يسفاه المال من الماشية والحراث يقال استجرت فلانا
فاجازني اذا اسفك ماء لارضك او ما شئت كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجزّه علمه فيجزّه
ايه فقل هذا للمخبر ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مراني فيمده بغير حرف جرس غير
حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يحمل الاجازة بمعنى التسليم والاذن
والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجرت فلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول مهم اجزت له
مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان
المجازله غالبا في الكتاب الذي اجاز به روايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الاجازة
عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وصف
على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد عني بجميع

وهو الاجازة والمناولة وكل
ذلك على وجهين اما ان يكون
المجازله غالبا في الكتاب
او جازلا به فان كان عالما به
قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال
له الخبير ان قلنا قد حدثنا
بما في هذا الكتاب على
ما فهمت باسا تبده هذه
قالا حدثك منه واجزت
لك الحديث به فيصح
الاجازة على هذا الوجه
اذا كان المستخير مأموئا
بالضبط والفهم

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكنا رواية الخبر * ثم المنحجب في ذلك اى في هذا القسم وهو
 الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيم في الباب * ويجوز ان يقول اخبرني اوحدي
 بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب
 والرسالة ان الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ماذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه
 ماقتنا * هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابى زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رحمهم
 الله ان الاحوط ان يقول اجازي فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا ولا يبنى ان يقول حدثني
 فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد * وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني *
 قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي رويه فلا يجوز ان يقول
 حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثني بالكتاب او الحديث لا بالاجازة *
 وعامة الأصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح
 نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثني واخبرني اجازة * وهذا
 بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كاذكره صاحب المتمدن وذهب البعض الى امتناع المقيد
 ايضا احتياطا * وقيل عن الاوزاعي انه خص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة على
 الشيخ قوله خبرنا * وذكر الحاكم التيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر
 مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان * وفيما يأخذ
 منه لفظا مع غيره حدثنا فلان * وفيما قرأه على الحديث بنفسه اخبرني فلان * وفيما قرأه عليه وهو حاضر
 اخبرنا فلان * * وفيما عرض على الحديث واجاز له روايته شفاها اتباني فلان * وفيما كتب اليه
 ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمتابعة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه
 اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازي فلان او اتباني اجازة
 والاولى تحرى الصدق ومحاربة الكذب بما يمكنه * وذكر في رسالة ابى الوفاء ان في الرواية بالاجازة
 تقول اجازي فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره اوحده او يقول اخبرني فلان بن فلان
 اجازة ان فلان بن فلان اخبره اوحده ولا تلتفظ لشيخه يقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه
 لم تلتفظ له بالاخبار والتحدث (قوله) واذالم يعلم ما فيه اى لم يعلم المجازلة ما في الكتاب فان كان
 الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغير لا يحمل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا
 عن التغير غير محتمل للزيادة والنقصان يبنى ان لا يحمل له الرواية ولا يصح الاجازة عندنا بحقيقة
 ومحمد ويحمل ويصح عند ابى يوسف رحمهم الله * واصل ذلك اى اصل هذا الاختلاف اختلافهم
 في كتاب انقضى الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة
 الاشهاد وهو قول ابى يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وختمه قبل وان لم يبرفوا
 ما فيه وهو قول ابى لى لان كتاب القاضي قد يشمل على اشياء لا يصحها ان يقف
 عليها غيرهما ولهذا يحتمل الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهد انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما
 بما فيه وهما على ان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين

صب في ذلك ان يقول
 فلان ويجوز ان
 حدثني واخبرني
 ان يقول اجازي
 اخبرني لان ذلك
 شافهة واذالم يعلم
 للآجازه عند
 نة ومحمد رحمهما
 ح في قياس قول
 رحمه الله واصل
 كتاب القاضي
 والرسائل ان علم
 شرط لصحة
 عندهما خلافا
 ف

الكتاب والحتم وكتب الخصومات لانتتمل على شيء سوى الخصومة فلم يترك كتاب اخر على حدة
 فاما ما يثبت على يد الخصم فلا يشتمل الاعلى ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في البسوط *
 وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد به ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي
 الى فلان فيشترط علم مافي الكتاب عندها خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح (قوله)
 وانما جوز ذلك اي الاشهاد بدون علم مافي الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب
 القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما في الشهود بصرهم فيتضرون به
 * حتى لم يجوز اي الاشهاد بدون علم مافي الصكوك لانها يثبت على الشهرة ولم تشتمل على
 سرية من الشهود فنسب علم مافيها لصحة الاشهاد * وفي نكاح محققات القاضي الفاضل رحمه
 الله اجسوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد مافي الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان
 الناس يعملون بخلاف ذلك فاتهم بشهودهم على مافي الصك من غير قراءة الحدود * وذكر في
 التفرغ والفتنة الاختلاف في الصك ايضا * وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز
 في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم
 مافي الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لاستغناء الضرورة وهي ائتمال الكتاب
 على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سرية من احد اليه اشار شمس الائمة ويحتمل
 الجواز بالضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم مافي الكتاب كما جاز الاشهاد في
 كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ماصح عنده من الاخبار الى الغير
 لينقل الاسناد ويسبق الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التاكيد والثواني في التمس في امور الدين
 وربما لا يتيسر لطلاب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع شفيح فجوزت
 الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة * وذكر ابو عمرو الدمشقي في
 كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجهز علما بما يجوز والمجازة من اهل العلم لهما توسع وترخيص
 بتأهله اهل العلم لميسر حاجتهم اليها * وبالحق بعضهم في ذلك فحله شرط وحكامه ابو العباس
 الوليد بن بكر المالكي عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لاهل الصناعة وفي
 شيء معين لا بشكل استاده (قوله) وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة
 اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام
 ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها لتأكيده الاجازة ولا اعتبار للدوكد بدون المؤكد
 كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في التمس المناولة ان بشر الانسان الى
 كتاب يعرف مافيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون
 بذلك محمداً به سمة ويجوز لتلك الغير ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان
 وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قاله حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعت
 فانه لا يكون محمداً به وانما اجازته التحدث به عنه فليس له ان يتحدث به عنه لانه لا يكون
 بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا بباحته * وذكر ابو عمر والدمشقي ان المناولة على

وانما جوز ذلك ابو يوسف
 فيما كان من باب الاسرار
 في السادة حتى لا يجوز
 في الصكوك وكذلك المناولة
 مع الاجازة مثل الاجازة
 المفردة سواء فيحتمل
 ان لا يجوز في هذا الباب
 ويحتمل الجواز بالضرورة

توعين احدها المناولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابله ويقول هذا سماعي اوروايني عن فلان فاروه عنى اواجزتلك روايته عنى ثم تملكه اياه او يقول خذوه وانسخه وقابل به ثم رده الى او نحو هذا * ومنها ان يحكى الطالب الى الشيخ كتاب او جزء من حديثه فعرضه عليه فيسأله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يبيده اليه ويقول له وقتت على ما فيه وهو حديثي عن فلان اوروايني عن شيوخي فيه فاروه عنى اواجزتلك روايته عنى وقد سمي هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا لان الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المناولة * وهذه المناولة المقرنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمّة من المحدّثين مثل الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابن الزبير وابن عينة وعقمة وابراهيم والشعبي وقتادة وابي العالية وغيرهم * والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة التحديد لفظا والاختصار قراءة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اتقوا في الحلال والحرام فلم يرد سماعوه قال ابو حنيفة والثاني والاوزاعي والبيهقي والمزني واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا اليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على التمسكه وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه ينق مبه بما وافقه لما تناوله الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول منزلة على الاجازة من غير منسالة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القديم والحديث يرون لذلك منزلة معتبرة * ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فتأوليه واجزلي روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميه فهذا لا يجوز ولا يصح اذا كان الطالب موثوقا ببحره ومعرفة فحينئذ حاز الانتباه عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابو بكر ولو قال حدثت بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع برائى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كاتقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عنى اواجزتلك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مناولة محتلة لا يجوز الرواية بها وعليها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدّثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابي نصر بن الصباغ وابي السباس بن الوليد والقاضي ابي محمد بن خلاد وغيرهم (قوله) وانما يجوز عنده اى انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابي يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

يجوز عنده اذا
لزيادة والنقصان

عامة الأصولين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعت لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين متفقتان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم مافى الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لبناء أكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلاوجه للحكم بصحة تحمل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يحزله ان يروى ففى الاجازة التى هى دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للإبتلاء فان الناس مبتلون بالتعالم والتلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الفرة كلوقت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التلم اعتمادا على صحة الرواية بدون * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكامل في طلبه واقطع عنه * وفتح لباب التفسير والبدعة اذا يسئل عن السالف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والنسالة بدون علم نظير سماع الصبي الذى ليس من اهل التحمل بان يصحكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البويع على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سياتى بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذى ليس باهل للتحمل فانهم قد حضروا الصبيان يحالسى اهل الحديث على وجه التبرك فاتهم قوم لا يسنق جليهم لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا * ونسبنا الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمر والدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يحيز لمعين في معين مثل ان اجزت لك الكتاب الغلاني او ما اشتملت عليه فهرستى هذه فهى اعلى انواع الاجازة المجردة عن التساولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع * والثاني ان يحيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتى او جميع مروياتى والخلاف في هذا النوع اقوى وأكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا واجباب العمل بتأروى بها * والثالث ان يحيز لمعين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد اولى ادرك زمانى وما شئها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيد بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبد الله بن مده الحافظ وابو عبد الله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم يروى ولم نسمع عن احد ممن يفتدى به انه اشتمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى حنيفة
وعمرهما الله ويحتمل
ان يكون قول ابى يوسف
منه ايضا لان السنة اصل
في الدين وامرها عظيم
وخطبها جسيم وفي تصحيح
الاجازة من غير علم ومعرفة
رفع الابتلاء وحسم لباب
المجاهدة وفتح لباب
التفسير والبدعة

فروى بها ولاعن الترفمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وترداد
 بهذا التوسع والاسترسال ضففا كثيرا لا يفي احتياله * والاربع الاجازة للمجهول او بالجهول
 مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الصمقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب
 او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السن وهو يروى جماعة من كتب السن المعرفة
 بذلك ثم لا يبين هذه اجازة قاسدة لا فائدة لها * والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول
 اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المدوم على الموجود
 بان قال اجزت لفلان ولمن يولده او اجزت لك ولولده ولمنك ما تنا سلوا كان ذلك اقرب
 الى الجواز * وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزه قوم بناء
 على ان الاجازة اذن في الرواية لا محابيه * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم
 الاخبار حمله بالمجاز فكسا لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان
 الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم وقوعه
 في حالة لا يصح فيها ما نؤمن فيه من المأذون له وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير
 الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير
 هل يستر في محنتها سنة او يميزه كما يستر ذلك في صحة سماعه فقال لا يستر ذلك قال قلت له
 ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يميز الغائب عنه
 ولا يصح السماع والدليل على محنتها ان الاجازة اباحة المميز للمجازلة ان يروى عنه والاباحة يصح
 للماعقل وغير الماعقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يميزون للاطفال التيب عنهم من غير ان يسألوا
 عن مبلغ اسئلتهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم راوا الطفل اهلا
 لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع
 السيل الى بقاء الاسناد * والسادس اجازة ما لم يسمه المميز ليرويه المجازله اذا تحملها المميز بمد ذلك
 والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لاخبرة عنده منه وعلى هذا
 يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروى
 ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي
 واجزت لك رواية ما اجيز في روايت وسن من ذلك بعض من لا يمتد به من المتأخرين اعتبارا بامتناع
 توكيل الوكيل بغير اذن المؤكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز (قوله) وكذلك
 اى وكلا لا تحمل الرواية بالاجازة لمن لا معرفة له بالمجاز لا تحمل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس
 السماع * وهو يشغل اى يفشل عنه بسبب نظري في كتاب غير الذي قرأ كما حكى شيخنا رحمه الله
 ان الشيخ الامام سيف الله والدين الباهرزي رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ
 الامام الحق جلال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه
 لفظ يوما فقبل انظروا في تلك النسخة العتيقة فظنوا فاذا هي شرح الطحاوي يستمع صاحبه
 عليه صحيح البحارى * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن على

ذلك نظير سماع الصبي
 ليس من اهل التحمل
 له امر بتركه لا طريق
 به الحجة فكذلك
 ما وما من جلس
 السماع وهو يشغل
 نظر في كتاب غير
 يقرأ او يخط بقلم
 من عنه بل هو ولعب
 ل عنه نوم وكل
 بطله ولا امانة وتخاف
 في محرم خطه والبيان
 لا يقوم الحجة بمثله
 مثل الاسناد بخبره
 يقع من ضرورة
 فهو صاحبه معدوم

في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ولما شرته واقتباسه حرمة
 قوية فلا يباشر الا بالتوقيف والاحترام ولا يقدم عليه الا بالمعظم والاكرام * قال ولقيت من مشايحي
 من لا يدخل بيت كنهه والمواضع الموهودة لكاتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت في موضع فيه حديث
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والزح والانبساط
 والكلام مثلا بمحضرة كتاب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف
 ويتستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث
 الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمن يكون مكثرا مهذارا صاحب هذين ووقوع في اعراض
 الناس وغية للمسلمين ولا يمن ولا عمن من حفظ لسانه من الفحش واتباعه الحديث والامر
 من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الانمايينه من الكلام ويحتاج اليه مراع هجماعات
 والجمع كاف لسان عماد كرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه
 من خطائه ويطلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأونه عليه
 رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلح ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا
 امر الاحياط والتزهد فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامراض واعرف فهو احين
 واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو اغفل واجسر * وذكر ابو عمرو والبستي ان اعتبار مجموع
 ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تميز الوفاء في هذا الزمان فليست من
 الشروط ما يحصل به الفرض من المحافظة على خصصة هذه الامة في الاسيد والمجاوزة من انقطاع
 سلسلها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا قالا غير متظاهرا بالفسق والدخف وفي ضبطه
 بوجود سماعه مثبتا بحفظ غيرتهم وروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ
 ابي بكر البهي ان الاحاديث التي قد سحقت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي
 جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شيء منها على جميعهم وان جاء ان يذهب على بعضهم لضبان صاحب
 الشريعة حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بمحدثين معروف عنهم
 فالتى روي لا يفرغ بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير
 الحديث مسلسلا لمحدثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خست بها هذه الامة شرفا فليتنا
 المصطفى صلى الله عليه وسلم * وقوله الا ما يقع عن ضرورة استاءه عن قوله يشغل ويعرض
 ويفعل من حيث المسمى اى الاشتغال بالنظر والاعراض والعلة تمنع من محبة الضبط والسماع
 الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جبل عفوا لان مواضع الضرورة مستثناة
 عن قواعد الشرع (قوله) واذا صح السماع ذكر في طرف السماع قسما آخر لم يذكره في التقسيم
 الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كقَالَ شمس الامة رحمة الله الان
 الشيخ جملة من تواع السماع * فقال واذا صح السماع اى حصل اماما براهمة الحديث او قرأه
 نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بلتلاوة * وجب حفظ المسموع الى وقت
 الاداء لان العرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد له من الحفظ * وذلك اى الحفظ نوان ايضا

واذا صح السماع وجب
 الحفظ الى وقت الاداء
 وذلك نوعان ايضا

كالسباع والبيكف فان كان كل واحد قسما * تام اى كامل * ومادون التام عند المقابلة به يعنى
تصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم
الثاني الذى اقلب عزيمته اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية
عن الحفظ لتكن الخلل فيه * اما الاول وهو العزيمة المطلقة بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء
من غير واسطة الخطا من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع
الى كتاب للتذكر بل بالحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه
* وكانوا لا يكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر
القلب ببركة حجة النبي صلى الله عليه وسلم فلماذا ناقراض عصرهم وبعد زمان النبوة *
صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية * في الكتاب اى في كتاب الله تعالى والحديث * قال ابراهيم
النخعي كانوا ياخذون العلم حفظا ثم اسبح لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء
في الحديث قيدا العلم بالكتاب اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا
يحتلمون في جواز كتابة الحديث فكرها عمرو بن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد
الحدرى في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على آتائه الحسن واس وعبد الله بن عمرو
بن العاص رضى الله عنهم * فالحجة للفريق الاول ما روى ابو سعيد الحدرى رضى الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فلم يحه اخرجه
مسلم في صحيحه * والحجة للفريق الثاني حديث ابي شاة الهي في التماسه من رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يكتبه شيئا سمعه من خطه عام فتح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لاني
شاء ولله صلى الله عليه وسلم اذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان وبهى عن الكتابة
عنه من وثق بحفظه محافظة الاتكال على الكتاب * اونهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم
اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم زال ذلك الخلاف واجمع
المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس في العصر الاخرة وهو معنى قوله
صيانة للعلم عن الابداس * وهذا تمثيل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن
النسيان تمثيل للمجموع اى صرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان
بعوت النبي صلى الله عليه وسلم وقوله صارت الكتابة بيان القسم الثاني * وهذا اى الذى شرع فيه

باب الكتابة والحفظ

* وما واحد * وهذا اى هذا القسم او هذا الباب يسمى باب الضبط لانه قد يكون بالحفظ
وقد يكون بالكتابة * وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والحفظ وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا
وهو ما تدكر بالانظر فيه ما كان مسموعا * وما لم يكن كذلك * لان المقصود هو التذكر فلا
يبالى بمد حصوله بان حصل بالتذكر او بالانظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه
لوا اعتبر حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب
في الانسان ولا يمكن الاحتراز عنه الابرجح بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب
طريق للتدكر وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

علم ومادونه عند المقابلة
فالاول عزيمته مطلقة والثاني
برخصة اقلية عزيمته اما
الاول فالحفظ من غير واسطة
الحفظ وهذا افضل خصه به
رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقوة نور القلب استغنى
عن الحفظ وكانوا لا يكتبون
من قبل ثم صارت الكتابة
سنة في الكتاب والحديث
صيانة للعلم لفقد العصمة
من النسيان

وهذا باب الكتابة والحفظ

وهذا يصل بما سبق
ذكره من باب الضبط وهو
نوعان ما يكون مذكرا
وهو الاصل الذى اقلب
عزيمة وما يكون اما ما
لا يفيد تذكره اما الذى
يكون تذكره فهو حجة
سواء كان خطه او خط رجل
معه وف او مجهول لان
المقصود هو الله صكر
والاحتراز عن النسيان
غير ممكن

* وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان خصوصاً بالحفظ الدائم لقوة
 نور قلبه ومع ذلك كان اللسان متصوراً في حته بدليل الاستثناء في قوله عز وجل سنقرئك
 فلا تنسى الامام شاهاده وقدم قوله عليه السلام تردد في قرأة سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى
 قال لابي رضي الله عنه هلا ذكرني واذا تصور في حقه فكيف لا تصور في حق غيره * قوله
 تعالى سنقرئك فلا تنسى اي تملك القرآن وتحمك قاريه فلا تنسى شيئاً الامام شاهاده
 ان ينسخه فزيل حفظه عن القلوب * وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله اسائك فانه قادر
 على ما شاء ثم هو لا ينسك وان كان قادراً عليه كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا
 اليك وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قيل قوله لا عطيتك كل ما سألته الا ان شاء ان
 اتمكت وانت لا تريد ان تمتع كذا في التيسير (قوله) واما اذا كان الخط اماماً لا يذكركه
 شيئاً بان وجد ما مكتوباً بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر
 السماع فان اباحية رحمه الله لا يجوز الر واية بمثله بحال اي مثل هذا الخط الذي
 لا يذكر شيئاً سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه
 لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان
 وجودها كعدمها فكذا الخط هذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه
 * ومعنى كون الخط اماماً ان الراوى اذا لم يستفد الذكركه كن اعتماده على الخط لا غير
 كاعتماد المتقدم على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ * وذكر ابو الحسين في المتمد
 اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نهجه او حدثه به وذكر الفاظ
 قرأه ووقفها او لم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في
 الكتاب او سمعه منه * وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامر بن
 تجوزاً على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان
 اوشاك * وان لم يتذكر سماعه لما في الكتاب ولا قرأه ولكن يظن على ظنه ذلك لما يرى
 من خطه فهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف فند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له
 ان يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز له
 الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب الى عليه السلام
 نحو كتابه لعمر بن حزم من غير ان راوا يروى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل
 الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم (قوله) وانما يدخل
 الخط في ثلاثة فصول اي يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع * فبا محيد
 القاضي في ديوانه من محبة فيها شهادة يهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه
 من غير ان يتذكر الحادثة * وما يكون في الاحاديث كائناً * وما يكون في الصكوك بان يرى
 الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة * والزعمه اي الاصل في هذا كله ما قاله ابو - نيفة
 رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ
 لرسول الله عليه السلام مع
 قوله سنقرئك فلا تنسى الا
 ما شاء الله واما اذا كان الخط
 اماماً لا يذكركه شيئاً فان
 اباحية كان يقول لا يحل
 الر واية بمثله بحال لان
 الخط للقلب بمنزلة المرآة
 للعين والمرآة اذا لم تقدر
 لاهن در كان عدماً اما الخط
 اذا لم يقد للقلب ذكر كان
 هدر وانما يدخل الخط في
 ثلاثة فصول فيما يجحد القاضي
 في ديوانه مما لا يذكركه
 وما يصكون في السنن
 والا احاديث وما يكون
 في الصكوك وروى بشر بن
 الويلد عن ابى حنيفة رحمه
 الله عن ابى يوسف انه لم
 يعمل به في ذلك كله وروى
 عن ابى يوسف انه يعمل به
 في ديوان القاضي وروى
 ابن رستم عن محمد انه يعمل
 بالخط في الكل والزعمه
 في هذا كله ماله ابو حنيفة

الخط في المحو لا
الرخصة والنزعة
واحد والرخصة
انواع ما يكون بخط
هو قسا يده لا يحتمل
تبيلا وكذلك ما يوجد
خط معروف لرجل ثقة
موثق يده وما يكون
خط مجهول وذلك كله
ثلاثة انواع في الحديث
والصكوك ودون القاضي
اما ابو يوسف فقد عمل به
في ديوانه القاضي اذا كان
تحت يده لا من عن الزور
وعمل به في الاحاديث ان كان
لهذا الشرط واما
اذا لم يكن في يده لم يحل
العمل به في الديوان لان
الزور في يده غالب لما
يتصل بالخط لم يحقوق
اناس واما في باب الحديث
فان العمل به جائز اذا
كان خطا معروفا لا يخاف
عليه التبديل في غالب
المادة ويؤمن فيه الخط
لان التبديل فيه غير متعارف
والخطوط بيد الامين
مثل المحفوظ بيده واما
في الصكوك فلا يحل العمل
لانه تحت يد الخصم
لان يكون في يد الشاهد
كذلك قول محمد رحمه الله
لا في الصكوك فانه يجوز
لعمل به وان لم يكن في يده استحسانا بوسع علي اناس اذا خط علما بان خطه ولم يلقه شك وشبهة والخط في الخطادر (الا)

الابن والخط يشبه الخط شيئا لا يمكن التميز بينهما بصورة الخط لا يستفيد علما من غير
تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالحد في الحفظ فلا يلو اعتبار
تلك الشبهة ببيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور
دون المعاني الا ترى انما قبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها
وقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيها بتصريف نفسه وعليها فثبت بها الكاح
والطلاق والساق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه * والرخصة فيما قاله يني ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو النزعة الا ان ما قاله ليس بفساد ايضا بل هو رخصة
والرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد
سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها * فصارت الكتابة
لا تحفظ اى مع الحفظ اولاجل الحفظ عن يده ويجوز ان يكون اللام لاما قباى صارت الكتابة التي عاينها
الحفظ والتذكر عزيمة * الضمير في يده في المواضع الثلاثة راجع الى ما يرجع الضمير في بخطه
* وذلك كله ثلاثة انواع اى جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع * واما ابو
يوسف فقد عمل به اى بالخط الذي لا يبعد تذكرنا * في ديوان القاضي * الديوان الجريدة
من دون الكتب اذا جمعا لانها قطع من القرائط مجموعة * وروى ان عمر رضي الله عنه
اول من دون الدراوين اى رتب الجرايد للولاة والقضاة * اذا كان تحت يده اى محفوظا بيده
محتوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يعتمد عليه عند النسيان فان
الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فاولم يحزله الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الخرج
وتعطيل احكام السرعة فاذا كان الكتاب في قطرة مخنوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه
فالظاهر انه حق وان لم يصل اليه يد مغيرة ولا زيادة فيه والقاضي مأمور باطلاع الظاهر فجازله العمل به
وان لم يحصل التذكر * وعمل به اى بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لاحتالة
ادى الى تعطيل الاحاديث * لان التزوير في يده اى ديوان القاضي غالب * لما يتصل اى
لاتصاله وامصدرية يني ديوان القاضي يتماق للمظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي
ما تطالبه عند الظلم * واما في باب الحديث فان العمل به اى بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان
خطا معروفا مأمويا عن التبديل والفلط في غالب المادة لان التبديل فيه غير معارف لانه
من امور الدين ولا يعود بتغييره تقع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه * فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة مالم
يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

الامن حيثئذ عن التبديل كالسجل الذي في يد القاضي * وكذلك قول محمد اى ومثل قول
ابى يوسف قول محمد رحمه الله في جمع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل فيها
بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجزى فيه التبديل والتشير فانه لو ثبت
بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كالحق الاجسام متفاوتة اظهاراً لقدرته خلق
الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا اذا درا والثا در لاحكم له ولا اعتبار لشوم التغير فانه
انرا يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه (قوله) بقى فصل بنى بقى فصل
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتاباً بخط ابيه او بخط رجل الى آخره
* قال ابو الوفاء وتويع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا
احتاج الى رواية شئ في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح اوسماع
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه او يورده
في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره
اوحده او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره اوحده * ثم الفرق بين هذا
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع
الغير * وعند بعض اهل الحديث حل له ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يخاف عن الكتاب المبعوث اليه
ولو ثبت اليه كتابا حل له ان يروي ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك * والاصح انه لا يزيد
على قوله وجدت بخط ابى او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي
مشهورة في ابدى الناس لا بأس لمن نظرقها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة
الخبر المشهور بوقفه على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي
ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيح والزيادة والتقصان * وذكر المزالى
رحمته الله في المستصفي اذا رأى مكتوبا بخطه ثقة اتى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروي
عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رايت مكتوبا
في كتاب بخط طيب انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فيقول قوله
ولكن لا يروي عنه مالم يسلط على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية
الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا
فليس له ان يروي عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد * وان كان
مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يحملون بحرف الصدقات
الى البلاد وكان الحلق يسمعون تلك الصحف بشهادة حامى المصحف بصحتها دون ان يسمعوها

بقى فصل وهو ما يحدث به
ايضا او خطر رجل معروف
في كتاب معروف فيجوز
ان تقول وجدت بخط ابى
او بخط فلان لا يزيد عليه
فاما الخط المجهر فقل
وجهين اما ان يكون مفردا
وذلك باطل

كل واحد منه فلان ذلك يقدسكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم
سماه اولاً وحفظه وموضعه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف فان
شك في شيء فليترك الرواية فاذا كان في مسوعاته من الزهري مثلاً حديث واحد شك في انه سمعه من
الزهري لا يلم بحز ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة عليه
ولا يجوز الا عن علم قلده سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو ولا يجوز له
ان يشهد على زيد بل يقول انه لوسمعت مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه
التبس عليه فليس له رواية شيء من تلك الاحاديث عنه اذا ما من حديث الاويمكن ان يكون هو الذي
لم يسمعه * ولو غاب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم تجز الرواية بقلة الظن * وقال
قوم يجوز لان الاعتدال في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتدال في الشهادة على
غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبى ان يتحقق
لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المساعدة يمكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم
الا بالصدق محال فكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة
قوله بالسماع فاذا لم يتحقق فينبى ان لا يروى (قوله) واما ان يكون مضموماً الى جماعة فيتمثل
ان يكون منسأه انه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل
الحديث انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان
او على الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع
فاذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً الى سماع جماعة حمله ان يروى لانتفاء تهمة
التزوير عنه لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لاذكروا عليه ولظهر كذبه
اذ التسيان وعدم التذكر على الجماعة قادر فيعتز عنه بخلاف ما اذا وجد مفرداً * ويجوز
ان يكون منسأه انه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة مجهولة بان وجده مكتوباً بخط لا يعرف
كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنته ذلك الخط * ويؤيد هذا الوجه ما ذكر
الشيخ في بعض مصنفاته فيما انظر ان الراوى اذا وجد سماعه مكتوباً بمجهولاً مفرداً لا يحل له
ان يروى الا اذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة
لانهم لا يعتمدون هنأ على الزور والكذب قلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفرداً فقد
تمكنت فيه شبهة فلا يحل * قال شمس الامثة رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة
والقضاء فلا لاذ ذلك من مظالم العباد ويشترفين استقصاء ما لا يتبرى رواية الاخبار واشترط العلم
منصوص عليه قال تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال عليه السلام اذا رأيت مثل
الشمس فاشهد والا فادع * والنسبة تامة ان كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموماً
الى جماعة لا يتوهم
التزوير في مثله والنسبة
تامة يقع بها التبريف
فيكون كلامه وفاءه
اعلم واما طرف التبليغ
فهما ان ايضا عزيمة
ورخصة اما العزيمة فالتمسك
باللفظ المسموع واما
الرخصة فالتقل الى اللفظ
يختاره الناقل وهذا

﴿ باب شرط نقل المتن ﴾

قال بعض اهل الحديث
لا رخصة في هذا الباب
واغنه اختياره لطلب من اتقه
المفظة قالوا لان النبي صلى الله
عليه وسلم

﴿ باب شرط نقل المتن ﴾

* المتن جمع متن وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستعير هنأ لنفس الحديث
* واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعراً مثلاً ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

ماشراً لفظه حقيقة لكونه محاكياً ومطابقاً لفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذ كان لفظ الراوى محاكياً لفظ الرسول عليه السلام قال هذا حديث النبي عليه السلام وتقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوى حقيقة * وان لم يكن لفظه محاكياً لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقاً لمناهية قال قلته بالمخى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام * ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما قلته بالمخى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بمجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفاً بدلالات الالفاظ واختلاف مواقفها مع شرائط اخر سنينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز قلته بالمخى بحال وهو مذهب عبدالله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازى من اصحابنا * وتمسكوا في ذلك * بالصص وهو قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واذاها كما سمعها حدث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع * ومعنى قوله عليه السلام نضر الله امرأ حسن وجهه من حد دخل يتنيزاد في جاهه وقدره بين خلقه * ويروى نضر بالشد اي نعمه * وبالمقول وهو ان النقل بالمخى ربما يودى الى احتلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كإنتشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله قرب حامل فقه الى غير فقهه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولهذا يحل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يتب في آية او خبر لقوا ذم لم يتب لها اهل الاعصار السابقة من العلماء المحققين فعملنا انه لا يجب ان نقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وان كان فقهياً ذكياً مع انه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وكان اوضح العرب لساناً واحسنها بياناً فلو جوزنا النقل بالمخى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوى يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوى ايضاً بالطريق الاولى لان التمييز في لفظ غير الشارع اسير منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يقضى الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا تواترت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يلقى بين الكلام الاول وبين الاخر مناسبة * ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى ثعلبانه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تمحققتها وجدت كل لفظ منها محتمة بنى لاشارتها صاحبها فيه كمن جوز العبارة بعضها عن البعض لم يسم عن الزينغ عن المراد والذهاب عنه ومعنى تخصيص الشيء اياه بالذكر في قوله واطه اي اظن هذا القول اختيار ثعلبانه هو المفرد باستخراجه هذا الدليل * والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التمييز * وتمسك الجمهور في تجوزته في الجملة اي في تجوزته في بعض الصور على الخصوص لا في تجوزته على العموم * بما روى يعقوب بن سليمان ابى عن ابيه عن جده قال آتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا ناساً وامهاتنا يا رسول الله آنا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا منك

قال نضر الله امرأ
من مقالة فوعاها
واذاها كما سمعها
صلى الله عليه وسلم
مخصوص بجوامع الك
سابق في الفصاحة والبيان
فلا يؤمن في النقل التبديل
والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم اذلم يحلوا حراما ولا يحرموا حلالا واصبم المني فلا بأس كذا
 رایت بخط الإمام الحافظ أبي رشيد الاصبهاني واورده ابى بكر الخطيب البغدادي في كتاب
 الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * وبإسحاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
 والنواهي بالقائهم * مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا
 اذا كنا سفراء ان لا نتزع خفافا ثلاثة ايام وليا ليها الحديث * وما روى ابو محذورة رضى الله
 عنه انه عليه السلام امره بالترجيع * وما روى عامر بن سعيد عن ابيه قال امر النبي صلى الله عليه وسلم
 وسيد فوسقا وما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العرايا
 * وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تهوي * وما روى ابو هريرة
 رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة مفسقة واحدة * وما روى حكيم بن حزام
 او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى
 فحكوا معنى خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذلم يقولوا قال النبي صلى الله عليه وسلم
 افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا * وكثروا يقولون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد
 في واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بدم
 الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم بعدنا انه عليه السلام قال له لقد تحجرت
 واسما وروى لقد ضيق واسما لقد منعت واسما * ومثل ما روى في الحديث الذي رواه
 الحخم رحمة الله امرأ مكان نضرا الله وروى قرب حامل قته لاقته مكان غير قته ولم ينكر
 عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز * وما روى عن ابن مسعود
 وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اوتخوها اوتقربا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا
 على الجواز ايضا * وباننا علم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
 في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وماذكروها
 الابعد الاعصار والسنين وذلك بوجوب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان
 الاجماع متقد على جواز شرح الشرع المعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية
 فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذا تساوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما
 بينها وبين العجمية * فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه
 لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بسد التفسير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة *
 قلنا لان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلنون اوامرهم ونواهيهم الى البلاد بلغاتهم
 ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولقائل ان يقول جواز التفسير
 بامنة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذا المعجمي لافهم اللفظ العربي
 الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يحز

قال عامة العلماء لا بأس
 نهك في الجملة ورخصة لاتفاق
 لصحابة على قولهم امرنا
 رسول الله عليه السلام
 كذا ونهانا عن كذا
 معروف عن ابن مسعود
 غيره قال رسول الله
 عليه السلام كذا او نحوها
 نه او قريب منه وفي تفصيل
 لرخصة جواب عما قال
 هذا لان التظلم من السنة
 به معجز وانما التظلم
 ضاه بخلاف القرآن

لا إذا لم يكن كذلك لا يؤمن (ثالث) عليه أن يقوله إلى ما لا يحتمل (٩٨) ما أحتمله ألفظ المقول من خصوص

الخصوص ان كانت عامة والجواز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد ففسد المعنى ويتغير الحكم * مثله قوله عليه السلام من بدل دينه قاتلوه فوجه المصمم لان كلمة من تتناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذ لا تبنى والصغير ليس بمرددين منه لما عرف فلولا يمكن لناقل معرفة بالحقه وربما يتقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بل قال مثلا كل من ارتد قاتلوه ذكرنا كان او انثى وحديثه يفسد المعنى * وقوله عليه السلام لا وضو لمن لم يسم فان وجهه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي القضية والمحمّل هو المراد لذلك دلل عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فبقا ربما يتقله بلفظ لا يبق في هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضو من لم يسم فيتم الحكم ويفسد المعنى * ولعله اى الناقل يريد عموما بان يدركهم جميعا اكثره مقام جمع الفة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشكل والمشارك فلا يخفى قوله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام اطلاق بالرجال فان معناه اطلاق بالطلاق واستتار الخلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يهترقا فان التفرق اسم مشترك محتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله (قوله) * واما القسم الخامس وهو جوامع الكلم * فلا يؤمن فيه اى في قوله بالمعنى الفاظ لاحاطة الجوامع ككدا فلا يخفى قوله بالمعنى وكل مكلف عا في وسعه كاه جواب عما يقال لمساكن المعنى هو المقصود من السنة لا نطقها ولا يمكن ذلك معانى جوامع الكلم بنى ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على ذلك المعنى فهو قادر على تباني اللفظ فكلف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام الخراج بالفتان اى علة العبد المنترى الحاصلة قل الرد بالعب طيبة للمنترى لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لباب الفريين * وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان ذره ونسله * ونظيره قوله عليه السلام الترم بازاء العلم * المعجم * حبار * لا ضرر ولا ضرار في الاسلام * البينة على المدعى واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من لم يفتل بين الجوامع وغيرها يبنى ان ركبت الكلمة الجامعة طاهرة المعنى يجوز نقلها للمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الطواهر ولكن بالسرط الذى ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعاً لمعنى الامة وقوله الترم لانه اذ كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يحل يسمى الكلام ثانياً في الطاهر * لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه حوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب * قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عدى انه لا يجوز ذلك لان النية عليه السلام كان مخصوصا بهذا العلم على ما روى اى قال او ثبت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصاً ولكن كل مكلف بتأى وسعه وفى وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً الى غيره ماسمعه منه يتيقن وادخله الى عبارته لم يمس القصور فى المعنى المطاوبه وتيقن بالقصور فى الظن الذى هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اذاها

القسم الثالث فلا يخفى
النقل لانه لا يفهم معناه
ناويل وتاويله على غيره
بمحجة واما الرابع
بصوره في النقل لما مر
لحمل ما لا يفهم مراده
تفسير والتنساض
سد عليا باب دركه
لما بالكى عنه واما
سقاء لا يؤمن فيه الخاط
نلة الجوامع بمان قد
ر عنها تقول ذوى
اب وكل مكلف بتأى
هو ذلك مثل قول السى
السلام الخراج بالفتان
ن اكبر من ان يحصى
دومن مشايخنا من
يصل بين الجوامع
رها لكن هذا احوط
وجهين عندنا والله اعلم
واب

كأقسامها * وما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بمجموع الكلام فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لانا لم نحوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل بل انما نحوز ما فيه لا يحتمل الاوجه واحدا بشرط ان يكون الناقل تاما بوضاع الكلام او بما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعاً بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي قصبل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلا يملك لهم فيه لان الاداء كالمسمع ليس يختصر على النقل المعنى ايضا فان الشاهد او المزمع اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان قال انه ادى كالمسمع وان كان الاداء بلفظ آخر * ولئن سلمنا ان التساوية حسب ماسمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والتع من غيره لانه عليه السلام دعاه لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على امره غوب فيه لاعلى انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

باب قسم الخبر من حيث المعنى

* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني * واما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الانقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الانقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر منوئ لاصورى (قوله) وقسم يحتمل عارض دليل الصدق ما لا واجب وفقه اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ما لا واجب كونه غير حجة ويمعه عن احباب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ومحوه

باب ما يلحقه الكبر من قبل رواية

* الكبر اسم لا انكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قل عنه باعتبار نقل السامع عنه * وفي الاصحاح الكبير والاذكار تفسير المكر فكأن المروى عنه بالظن والتكذيب يغير المكر الذى ارتكبه الراوى على زعمه (قوله) اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السامع فيه * ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطائنا وهو على وجهين * اما ان انكره المروى عنه انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذب على اذ انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه * ففى الوجه الاول يقطع العمل به بالاخلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للتدح في الحديث ولكن لا يقدح دمه في عدالتهما للتيقن بمدالة كل واحد ووقوع الشك في زواياهما فلا يتراءى اليقين بالشك كبستن مشككيتين متعارضتين لم تقبلوا لم تسقط عدلتهما وفاقدته

باب قسم الخبر من

طريق المعنى

وهو خمسة اقسام ما هو صدق لاشبهة فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم يحتمل ترجيح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم يحتمل عارض دليل رجحان الصدق منه

ما لا واجب وفقه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يبقط به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المعلوم الذى رده السامع وانكره وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والكبر من راوى الحديث ونوع اخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

باب ما يلحقه الكبر

من قبل الراوى

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحاً والثانى ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه

بما ثبت من ما حملها الحديث من تأويل أو تخصيص والرابع ان يتبع عن العمل بما اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف
 جانب فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به ٧٨٠ * به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابى يوسف ان يسقط

نظير في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * وذكر في
 القواطع اذا جحد المروي عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول
 يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب نكته وان قال ما رويته اصلا فيمارضه قول الراوى ان اسمه
 منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروي عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى
 بسد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن
 الكرخي وسماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه
 الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة
 من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالولم ينكر * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي
 ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج الممتدة لوقال
 اخبرني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار ضد ما يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له
 الزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى مما سواها الا في حقها حتى يحل له نكاح
 الاخت والاربع ولم يحل لها الزوج بزواج آخر غير صحيح لان حوازنكاح الاخت والاربع له
 باعتبار ظهور انقضاء البعد في حقه بقوله لكونه امثالي في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا الاتصال
 الخبر بها واساده بها ولهذا لوقال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك في
 الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضى
 الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صاوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى الخبئة معروضة
 في المسجد فأنكأ عليها كانه عضاء وفي القوم ابو بكر وعمر فهما دان كل ما به وفي القوم رجل في يده طول
 يقال له ذواليدن قال يا رسول الله انقضت الصلوة ام نيت فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان
 ببعض ذلك فاقبل على الناس فقال احق ما يهوله ذواليدن فقال لا سم فقام واتم صاوة اربع ركعات
 والاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وسلم ردد حديث ذى اليدن ثم لم يرد حديثه حتى عمل بقول
 الناس او يقول انى بكر وعمر رضى الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به
 عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واطها للشيخ * قال الواقدي اسم ذى اليدن
 عمرو بن عديود * وقيل اسمه عبد عمرو بن هضلة * وقيل اسمه ذوالشمالين استشهد يوم
 بدر * وقال القتي ذوالشمالين الذى استشهد يوم بدر غرذى اليدن واسم ذى اليدن عمير بن
 عبد عمر * وقال القتي سمي بذلك لانه كان يعمل بيده جميعا * وقيل لقبه الخزيق *
 وان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعى محتمل السهر والمطاط وحال المنكر محتمل
 النسيان والعمالة ذاتسائر قد روى شيعة العمير ثم يسي بعد مدة فلا يثبت كرمه اصالا وكل واحد منهما عادل
 ثقة فكان مصداق حقه وهو لا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خير الراوى بعد التنبه لبيان الاخر
 كما لا يبطل عونه وكونه من الراوى الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر
 لايحل للفرع الشهادة لان مناهها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا
 يحل له التمسك عادة فاما الرواية شديدة على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

شجاع به وقال محمد
 الله لا يسقط وهو فرع
 فيها في شهادته
 اه على القاضي قضية
 لا يثبت كرها فقال
 يفرح الله لا قبل
 محمد قبل امامن قبله
 حنبل عارضى في حديث
 اليدن ان النبي عليه
 دم لم يقبل خبره حيث
 انقضت الصلوة ام
 فقال كل ذلك لم يكن
 قال بعض ذلك قد كان
 لاني بكر وعمر احق
 ول ذواليدن فقال لا عمل
 شهادتهما على نفسه
 يذكر ولان التبيين
 من المروي عنه
 في الشهادة لانها
 صحيح لا يحمل الاصول
 لك بطلت بانكارهم
 لحجة للقول الثاني
 وى عن عمار بن ياسر
 قال امر ابا بكر
 في اهل فاحذرت وتمسكت
 التراب فذكرت ذلك
 مول الله عليه السلام
 سال اما كان يكلمك
 ربتان فلم يذكره عمر
 يقبل خبره مع عدالة
 ضله ولا نقديتان خبر
 احديثه تنكذب العادة

ذيب اثر اوى وعليه مداره اولى وحديث ذى اليدن ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل (ولم)
 تروعه وهو الظاهر من حاله لما كان قهر على

ولم تحمله الحديث ولم يعلم بسماحه حل للسامع الرواية عنه فإذا أنكرها والمدمى مصدق في حق نفسه بقي السماع لخلله الرواية كذا في شرح التوقيف * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر أنه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيميم للجنب ما نذر كذا في أبي بلعني أبي الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت قممكت في التراب أي تمرغت فصلت فذكرت ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال أنا يكفيك أن تضرب بيدك الأرض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع أنه كان عدلا لأنه روى عنه شهود الحادثة ولم يندكر هو ما رواه وكان لا يرى التيميم للجنب بمذلة * وبأن بتكذيب العادة يرد الحديث بأن كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي أولى لأن تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لأنه بدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه أن الخبر إنما يكون حجة ومعمولاً بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبأنكار الراوي يقطع الاتصال لأن أنكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث أو يصير هو ناقضاً بأكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشاهدة على الشهادة * وبأنه إذا لم يندكر بالندكر كان مغفلاً ورواية المعمل لا تقبل * وبأن أنكر ما في الباب أن يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي أن يعمل * ولا يحل لغيره لتحقيق الاقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه * وأما حديث ذي الدين فليس بحجة لأنه محمول على أن النبي عليه السلام نذر كراهته ترك الشفع من الصلوة لأنه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بماعه لا بإخبار أحد الأيادي أنه لو لم يندكر واحد بقولهما لكان هذا تقليداً منه فإنه لما لم يندكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الفريقين وتقليده للأبناء غير جائز فكيف يجوز لغير الأبناء * أو نذر كرهته عن حاله لتغل قلبه اعتراض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز أن يقال في الخبر أن راوي الأصل ينظر في نفسه فإن كان رايه يميل إلى علة نسيان أو كانت علة ذلك في محفوطاته قبل رواية غيره عنه وأن كان رايه يميل إلى جهله أصلاً بذلك الخبر رده وقلماني نسي الإنسان شيئاً ضبطه نسياناً لا يندكر كذا في كبروا الامور تبنى على الطواهر لا على التوارد كذا في التوقيف (قوله) والحاكي يحتمل النسيان جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروي عنه يعني كإثباتهم نسيان الأصل بعد المعرفة يتوهم نسيان المرع وغطاه فإن الإنسان قد يسمع حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن أنه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره وإذا كان كذلك ينت الممارسة لتساوئها في الاحتمال فلم يثبت أحدهما * يدل عليه أن الإنسان كما يعلم بسماحه عن أمرين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التوقيف أيضاً * لكن هذا إنما يستقيم فيما إذا كان أنكار الأصل أنكار وجود الخصوم قد سلموا فيه أنه مردود فاما إذا كان أنكاره أنكار متوقف وهو الذي وقع التنازع فيه فلا يستقيم لأن الفرع عدل جارم بروايته عن الأصل والأصل ليس بتكذيبه لأنه يقول لا أدري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطأ والحاكي يحتمل
النسيان بأن سمع غيره
فتنبه وهما في الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حينئذ لم يحصل
 غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة * وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوى الفرع اما ان يكون
 جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار او لا يكون فان كان الاول
 فقد تمارضا فلا قبل الحديث وان كان الثاني قائما فنقول الاغلب على الظن ان رويته او لا غاب
 اني مارويته او الامر ان على السواء ولا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في
 كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما * وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته
 منك فان جزم الاصل باني مارويته لك تعين الرد * وان قال اظن اني مارويته لك تمارضا
 والاصل عدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فلا شبهة قبله * والضابط انه اذا كان قول
 الاصل مادلا لقول الفرع تمارضا واذ تراجح احدهما على الآخر فليعتبر هو الراجح (قوله)
 ومثال ذلك اي مثال الحديث الذي انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح
 عن ابيه عن ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدين فان عبد العزيز بن محمد
 الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول
 بعد ذلك حدثني ربيعة عنى * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لاقطاعه بانكار سهيل وتمسك به
 بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك بين اهل
 العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل
 على وجوب العمل به * عاينته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان
 حدثني الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه (قوله) ومثل حديث
 عايشة روى سايان موسى اميد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
 عن عايشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايما امرأة تكلمت
 نفسها بغير اذن ولها ففكاحها باطل الحديث فذكر ابن جريج انه سأل عنه ابن شهاب فلم
 يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي علية عن ابن جريج * فلما رده المروى عنه
 وهو الزهري لم يفته الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد
 رحمه الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كادل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي
 بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز التكاح بغير ولي
 لاحاديث اخر ورد فيه مثل قوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي
 التي تنكح عنها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحصره اربع فهو سفلح خاطب وولي
 وشاهدا عدل * وقوله عليه السلام لا نكاح الاثولي ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندها
 غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال الايم احق بنفسها من ولها والبركر تستأذن في نفسها وادناها صلتها
 * وما روى عن علي رضى الله عنه ان امرأة زوجت ابنها رضاهما فجاء اولياؤها فاحصوها
 الى على فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام ليس الولي مع التيب امر وغیرها من الاحاديث

واه ومثال ذلك حديث
 عن سهيل بن ابي صالح
 ناهدين واليمين ان سهيلا
 ل عن رواية ربيعة عنه
 يعرفه وكان يقول حدثني
 مة عنى ومثل حديث
 رضى الله عنها عن
 عليه السلام اما امرأة
 عن نفسها بغير اذن ولها
 جهابا بل روى سايان بن
 سى عن الزهري وسال
 جريج عن الزهري بن
 الحديث فلم يعرفه فلم يفته
 حجة عند ابي حنيفة وابي
 مرف رحمه الله ومثل
 ان ابا يوسف انكر
 اثبت على محمد حكاه عنه
 لجامع الصغير فلم يقبل
 ادة على نفسه حين
 ذكره وصح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الآثار والمبسوط * ورايت في نسخة نقلت عن خط الشيخ
الامام سيف الحق والدين البخارزي رحمه الله ان مدار حديث اينا اسراة تكحت فيها بغير
اذن وليها على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المسالك ضعفه محمد بن اسماعيل * ثم
السؤال اذا كان بمعنى الالتباس يتعدى الى مفعوله بنفسه قال سأله الرغيف واذا كان بمعنى
الاستفزاز يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بمن قال الله تعالى ويسألونك عن الحلال
واللهم عن القرية فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري ترجع موقعها وان الضمير
في قوله وسأله ابن جريح كما وقع في بعض النسخ لوجهه بل الصواب وسأل ابن جريح
الزهري عن هذا الحديث (قوله) ومثال ذلك اي مثال انكار المروى عنه في غير الاحاديث
ماروى ان ابابوسف كان يتوقع من محمد رحمه الله ان يروى عنه كتابا فصف محمد كتاب
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف رحمهم الله فلما عرض على ابي
يوسف استحسنته وقال حفظ ابو عبد الله الاسئلة حطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك
محمد قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما يذكره
ولم يمتد على اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره
فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من
مذهبه * واختاف في عدد تلك المسائل فقليل هي ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف
محمول على اختلاف الرض وجميعها مذكور في اول سرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله
(قوله) واما اذا عمل بمخلافه * عمل الراوي بمخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بمخلافه
لا يخفى من ان يكون قل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية *
او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادهم
الخبر بوجهه اولا يكون * فان كان قل الرواية وقبل ما وقع اياه لا يوجب ذلك حرجا في الحديث
وجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبهم وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل
عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا
يسربون الخبر بعد تحريها قل بلوغه اياهم معتقدين امحتها فلما بهم انتهوا عنه حتى رل
قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية * وان كان العمل او الفتوى
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد ما وقع اياه وذلك خلاف بيقين * فان ذلك اي الخلاف
* جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقا باخلافه لا يوقف على انه مسوح او ليس
بسات وهو الظاهر من حانه * فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المسوح او ما هو ليس
بسات ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافا باطلا لم يخالف لقلة المبالاة واليهان بالحديث
اولفعله ونسب ان فقد سقطت روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان
مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه امسا صارقا سقا بالخلاف مقتصرا عليه
فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قوله كما ومات او حن بعد الرواية * قلنا قد بان الحديث اليها

واما اذا عمل بمخلافه فان
كان قبل روايته وقيل ان
يبطله لم يكن جرحا لان
الظاهر انه ترك بالحديث
احسانا للظن به واما اذا عمل
بمخلافه بعده مما هو خلاف
بيقين فان ذلك جرح فيه
لان ذلك ان كان حقا
فقد بطل الاحتجاج به
وان كان لا باطلا فقد
سقطت روايته لان العمل
ببعض ما يخالف الحديث
على ما تبين ان شاء الله تعالى
واذا لم يعرف تاريخه لم يسقط
الاحتجاج به لانه حجة في
الاصل فلا يسقط المشبهة
وذلك مثل حديث عائشة

بمما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاستناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحتزظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه * وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كائنا تبين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما * وأن لم يعرف تاريخه اى لا يسلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية او بعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل يبين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب السمل بالاصل * ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه (قوله) وذلك مثل حديث عائشة اى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذى ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المذنب بن الزبير وعبد الرحمن كان عاتيا بالشام فلما قدم غضب وقال اسلم يصنع هذا وماتت عليه فقالت عائشة رضى الله عنها اوترعت عن المذنب ثم قالت للمذنب لعلكن عبد الرحمن امرها فقال المذنب ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرها فصيته فقررت حفصة عنده * فلما رأت عائشة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك القصد مستقيا حتى اجازت فيه التملك الذى لا يكون الا عن صحة النكاح وشيئة استحالة ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت ثبت فساد ما روى عن الزهري في ذلك كذا في شرح الآثار * وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان القصد لما انقصد بعبارة غير المتروجة من النساء فلان يستفد بعبارةها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت * او يقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك الكاح بالطريق الاولى (قوله) ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حزنا منكبه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع راسه فانه جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت الى صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بمدالى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا يقوم به الحجة * فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طائوس انه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام * قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طائوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به ونعم ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقاط اكبر

ورضى الله عنها التي على السلام قال اعما امرتكحت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد انه قال سمعت ابن عمر بنين فلم اراه يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح

الروايات * اليه اشير في شرح الآثر (قوله) واما عمل الراوى ببعض احتمالات
الحديث بان كان اللفظ عاما فاعمل بمخصوصه دون عمومه او كان مشتركا وضمن المشترك فعمل باحد وجوهه
فذلك ردمنه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض
محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هي الحديث وبتاويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني
لغة وبتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التامل
والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى
ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما التبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * ليس
في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقتوال فان البائع اذا قال
بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول واقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار
ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد
رحمه الله * ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعت
عبدى بكذا قاله مخاطب ان قبل ما لم يبارق صاحبه فاذا افتراق لم يكن له ان يقبل وهو منقول
عن ابى يوسف رحمه الله * واتانى ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل
ان يفرقا بذنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فعمل هذا الحديث
رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا باع رجلا واراد ان
لا يقبله قام بمضى ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة
المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال وبتاويله وكان للمجتهد ان يحمله
على وجه آخر بما اتضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القيل حديث ابن عباس
رضى الله عنهما عن ابي صلى الله عليه وسلم انه قال من بدل دينه فاقتلوه اى دين الحق
فكلمة من عامة تناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة
رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافى رحمه الله
بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بابراد هذا الحديث ان
الشافى رحمه الله يوافقنا في هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس واثبت خيار
المجلس دلالة طاهر الحديث عليه للتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله
عنه بالرجال لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة
وغيرها للتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل
به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث
الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يستعمل بالعمل بما
يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يستعمل بالصلوة في وقت الصلوة
ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعمالا بخلافه ولو اشتغل
بالاكل والسرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما في التحقيق واحد لان

واما عمل الراوى ببعض
محتملاته فمرد لسائر الوجوه
لكنه لم يثبت الجرح بهذا
لان احتمال الكلام لم
لا يبطل وبتاويله وذلك
مثل حديث ابن عمر
التبايعان بالخيار ما لم يتفر
وحمله على افتراق الابدان
والحديث محتمل افتراق
الاقتوال وهو معنى المشترا
لانها معنيان مختلفان
والاشراك لغة لا يسف
بتاويله ومن ذلك حديث
ابن عباس رضى الله عن
من بدل دينه فاقتلوه وفاقا
ابن عباس رضى الله عن
لا تقتل المرتدة ففقا
الشافى رحمه الله لا يتر
عموم الحديث بقو
وتخصيصه والامتناع عن
العمل به مثل العمل بخلافه
لان الامتناع حرام مثا
العمل بخلافه والله اعلم
بالصواب

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غيره رواه * وهذا على قسمين قسم * ٧٨٦ * من ذلك ما يلحق من الطعن من قبل اصحاب

الترك مثل فكان الاشتغال به كالاختلال فضل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا * ولهذا ذكره شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في القبيلين * ورايت في التمسد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خسه او تأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بتقاصده * وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى * ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر * وان كان تأويله احد محتمل الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حمل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما * وقيل ان لم يكن لمذهب الراوى وتأويله وجه الا انه على قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص اوقاس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى مذهب اليه الراوى وجب المصير اليه والا فلا * وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلي لاسيما للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كالمصرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجعلا ويذه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير رواه *

(قوله) اما ان يكون من جنس ما يحتمل الحفاء عليه اى يكون الحديث الذى طعن فيه من جنس ما يحتمل الحفاء عن الطاعن ام لا * والقسم الثانى وهو ما يلحقه الكبير من ائمة الحديث * اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام اى حدونا غير المحصن بشير المحصن * وهذا الحديث يحمك الشافعي رحمه الله فجعل النبي الى موضع بينه وبين موضع الرائي مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفي رجلا بلحق بازوم مرتدا فحلف وقال والله لا انفى احدا ابدا فلو كان النبي حذرا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فمرفا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصاحبة كما نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ميت الحب من المدينة ومعام ان التحنن لا يوجب النبي حدا بالاجماع * وكان نفي عمر رضي الله عنه نصرا من الحجاج بها حين سمع قائلا يقول * هل من سبيل الى خمر فاشربها * او من سبيل الى نضر بن حجاج * والجمال لا يوجب النبي ولكن فعل ذلك للمصاحبة فان قال ما دني يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حبل لم اطهر دار الهجرة عنك * وقال على رضي الله عنه كفى بالنبي فتنه ولو كان النبي حدا لما ساء فتنه * وهذا اى خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من

ابن ابي الله عليه وسلم
تجسم منه ما يلحقه من قبل
ئمة الحديث وما يلحقه
ن قبل الصحابة صلى
جهين اما ان يكون
ن جنس ما يحتمل الحفاء
ليه اولا يحتمله والقسم
ثاني على وجهين ايضا
ما نفع الطعن مهما
تفسير اوى يكون مقسرا
سبب الجرح فان كان مقسرا
على وجهين ايضا اما
يكون السبب مما يصح
لجرح به اولا يصح فان
اج فلي وجهين اما
يكون ذلك مجتهدا
كونه حرجا او متفقا
ياه فان كان متفقا عليه
على وجهين ايضا اما
يكون الطاعن موصوفا
لا تسان والصحبة
والصحية والسداوة
ما القسم الاول مثال ذلك
ن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الكراما بكر جلد مائة
وتقريب عام فقد حلف
عمر ان لا ينفي احدا ابدا
وقال على رضي الله عنه كفى
بالنبي فتنه وهذا من جنس
ما لا يحتمل الحفاء عليهما
لان اقامة الحدود من حط
الاية ومبناه على الشهرة
وعمر وعلى رضي الله عنهما
فيح لى يثبت على الاتساع

الصحابة باعتبار اقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيحد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاجسن الوجوه فيه ان من خالف علم اتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما (قوله) وكذلك لما امتنع عمر * اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرها كان الامام ان يجعلهم ارقاة * ويقسمهم وارضهم بين النصارى وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالحراج ولا يقسمها * وقال الشافى رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضى لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها * ولعلنا بما رحمه الله ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم وارضهم وجعل عليهم الجزية فردوسهم والحراج في ارضهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها عرفا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في الفاتح اذ لو كان حتما لما امتنع عنه * وانما فعل ذلك بعد ما شور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما اني لو تلووت انه من كتاب الله تعالى استنيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل ما قاله الله على رسوله من اهل القرى الى قوله عز ذكره والذين جاؤا من بعدهم ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا التي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والحراج على ارضهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الابلال واصحابه لقلة بصرهم بفقه الالة فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدهوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكهي بالالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا * ذكر التطبيق ان يضم المصلى احدى الكفين الى الاخرى ورساهما بين فخذه في الركوع * ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بمحدث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم يسر الوضع ولم يقل لم يسر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ماروى عنه عليه السلام انه قال سنت لكم الركب فخذوا بالركب * وقال عمر رضي الله عنه يامشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب * وفي بعض الروايات الوضع على ماروى عن وائل بن حجر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه * وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حنيفة الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما * لكنه راه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفه لاه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فاهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب يسيرا عليهم كرخصة لا تفطار في السفر لانيينا عليهم بالاخذ بالركب * الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر *
من القسمة في سواد العراق
علم ان القسمة من رسول الله
عليه السلام لم يكن حتما وقال
محمد بن سيرين في قسمة
النساء هم شهدوا بها وهم
نهبوا عنها وما عن رايهم
رغبة ولا في نصحبهم تهمة
فان قيل ان مسعود لم يعمل
باخذ الركب بل عمل
بالطبيق ولم يوجب جرحا
قالا لاه لم يشكر الوضع
لكنه رأى رخصة ورأى
التطبيق عزيمة والعزيمة
اولى الا ان ذلك رخصة
اسقاط عندنا ومثال القسم
الاخر ما روى عن ابى
موسى الاشعري انه لم يعمل
بمحدث الوضع على من فقهه
في الصلوة ولم تكن جرحا
لان ذلك من الحوادث
التادرة فا حتمل الحلفاء
واما العطن من اثمة الحديث

التطبيق مشروعا أصلا * وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم * والدليل عليه أن
سبعين أبى وقاص رضي الله عنه رأى ابنه له يطبق فيها فقال رأيت عبدالله ضله فقال رحم الله
ابن أم عبد كنا امرنا بهذا ثم تبنا عنه * ولأن الإنسان إنما يجزئ بين العزيمة والرخصة إذا كان
في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما إذا لم يكن في العزيمة نوع
تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وهبتها ليس في العزيمة تخفيف وفي
الرخصة نوع تخفيف فاقبلت عزيمة (قوله) ومثال الآخر اى نظير القسم الآخر وهو ما
يكون من جنس ما يحتمل الحفاء على الراوى * ماروى عن أبى موسى الأشعري رضي الله
عنه أنه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلى بإحبابه إذا قبل أعمى فوقع في بئر أوزيبه فضحك بعض القوم فلما فرغ
عليه السلام قال من ضحك منكم فقهمة فليمد الوضوء والصلوة * ثم لم يوجب ما ذكر عن أبى موسى
أن ثبت جرحا في الحديث لأن مارواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الحفاء على أبى موسى فذلك
لم يعمل * على أن لا نسلم أنه لم يعمل به فإنه قد اشتهر عن أبى العالية رواية هذا الحديث
مسندا ومرسلا عن أبى موسى كذا في الأسرار ولم ينقل عن أحد من الثقات أنه ترك العمل به
فأظاهر أن ما ذكره غير ثابت * ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لأن
الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة إذا أمكن العمل على وجه
حسن وقدامك ههنا ما يقال أن العمل أوفى بخلافه لأنه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع إليه
فالأوجب على من علمه الحديث بطريق صحيح أن يعمل به (قوله) وأما الطعن من أنمه
الحديث فلا يقبل جملا أى مبهما بأن قول هذا الحديث غير ثابت أو منكروا فلان متروك
الحديث أو ذاهب الحديث أو مجروح أو ليس يعمل من غير أن يذكر سبب الطعن وهو
مذهب عامة الفقهاء والمحدثين * وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة إلى أن الجرح
المطلق مقول لأن الجرح أن لم يكن صيرا بسبب الجرح فلا يصلح لزكية وإن كان بصيرا
مها فلامعى لاشتراط بيان السبب إذا انفصل مع عدلته وبصيرته أنه ما أخبر الأوهو صادق
في مقاله واحتلاف الناس في أسباب الجرح وإن كان ثابتا الآن الظاهر من حال العدل البصير
نارباب الجرح أن يكون عارضا بمواقع الخلاف فذلك فلا يطاق الجرح إلا في صورة علم الواقع
عابها والأكل مدلا ملبا بما يومهم الجرح على من لا يتقدم وهو خلاف مقتضى العدالة *
الآثرى أن التعديل المطلق مقول لأن المدل هو عدل أوقه أو مقبول الحديث أو مقبول
الشهادة فكما الجرح المطلق * ولعمارة العامة أن العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل
والدين خصوصا في القرون الأولى وهي القرون الثلاثة التي شهد النبي صلى الله عليه وسلم
بعدها فلما ترك هذا الظاهر بالجرح للبهيم لأن الجرح ربما اعتد ما لا يصح سببا للجرح
حارحا بأن ارتككب الراوى صغيرة من غير إصرار أو شر البيذ مقتدا بإحائه أو لعب
بالسطرنح كذلك فخرحه ساء عليه * وكذا العادة المظاهرة أن الإنسان إذا لحقه من غيره

فلا يقبل جملا لأن العدالة
في المسلمين ظاهرة خصوصا
في القرون الأولى فلو وجب
الرد بمطلق الطعن لطلت
السنة الأثرى أن شهادة
الحكم أضيق من هذا ولا يقبل
فيها من الزكي الجرح
المنطوق فهذا أولى وإذا
فسره بما لا يصح جرحا
لا يقبل

ما يؤه فانه يجز عن امالك لسانه عنه فيطن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل ثبت انه لا بد فيه من بيان السبب * بخلاف التعديل
لان اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلامني للتكليف بذكرها * وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده * وكذا قولهم الظاهر
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك * قال الفزالي رحمه الله والصحيح عندنا
ان هذا يختلف باختلاف احوال المدلل فن حصات الثقة بصيرته وضبطه يكتفي باطلافه
ومن صرفت عدالة في نفسه ولم يعرف بصيرته بسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب
* وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري
قد استج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم ككريمة مولى ابن عباس وكا سماعيل بن ابي
اويس وعاصم بن علي وعمر بن مرزوق وغيرهم * واحتج مسلم بسويد بن سعيد وسماعة
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح
لا يثبت الا اذا فسر سببه * فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي ضمنها
اثة الحديث فيه وقاما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان
ضعيف وفلان ليس بشئ او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط
بيان السبب ففضي الى تعطيل ذلك * فالجواب ان ذلك وان لم يستمد في آيات الجرح
والحكم به فقد اعتمدناه وان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية بوجوب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم
بحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبنا الصحيحين وغيرهما بمن
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم (قوله) وذلك مثل من طعن اى الطعن المفسر بما لا يصلح
جرحا مثل طعن من طعن في ابي خنيفة رحمه الله من الحساد المتعنين انه دس ابنه اى اخفاه
لما خذ كتب اساتده حماد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأتي كل الاباء دقة نظره في دقائق الورع
والنقوى * وعلو درجته في العلم والفنون * وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجس كبرا
حتى صفوا في طعنه كتبنا ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الاسرافا وعلاوا * ورفعة بين الانام
وسموا * فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر * وبلغ اقطار الارض نور علمه واتسعر * وقد
عرف من له ادق بصيرة وانصاف * وجانب التعصب والاعتساف * ان كل ما قالوه افتراء *
ومثله عنه براء * ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه امان اخذها تملكا
وعصبا بغير رضا مالئها او اخذها براض * فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه
في العلم والنقوى بل بحال اكبر المواق فكيف يليق بحاله * وان اخذها باذن المالك تملكا
او عارية * فاما ان روى منها شيئا ولم يروى فان لم يروى فليس للطعن فيه مدخل وان روى
فاما ان روى منها ما سمعه من اساتذه او ما اجازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يجزله

وذلك مثل من طعن
في ابي خنيفة رحمه الله
دس ابنه ليا خذ كتب
استاده حماد وهذا دلالة
اقله لانه كان لا يستجيز
الرواية الا عن حفظوا اتقان
ولا يما من الحافظ الزلال
وان جد حفظه وحن
ضبطه فالرجوع الى كتب
الاستاذية اقامة الجرح فيه

روايته * فالاول دلالة الاقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والساني كذلك
 لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق ملوك صحيح على ما مر بيانه * الاقان الاحكام
 * وان جد حفظه اي عظم * او معنا جده في حفظه اي اجتهد في حذف حرف في واسند
 الفعل الى الحفظ مجازا (قوله) ومن ذلك اي ومن الطعن المفسر الذي لا يصلح جرحا لهم
 بالتدليس * التدليس كما ن عيب السلسلة عن المشتري * وهو في اصطلاحهم كما ن اغطاء
 او خلل في اسناد الحديث ياراد لفظ يوهم الاتصال والصحة * وقيل هو ترك اسم من يروي
 عنه وذكر اسم من يروي عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قيمان * احدها
 تدليس الاستاد وهو ان يروي عن لقيه مالم يسمه موها انه سمعه منه او عن عاصره ولم يلقه
 موها انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك
 حدثنا ولا خبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروي عن
 شيخ حدثنا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف * ثم قال
 فالقسم الاول مكروه جدا منه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن
 شعبة انه قال لان اذنني احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في
 الزجر عنه * والقسم الثاني امره اخف وفيه تضييع للمروى عنه وتويعر لطريق معرفته على
 من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد
 يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه متاخرا لوفات قد شاركه في السماع
 منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوي كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثار
 من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف في قبول رواية من عرف بالثبوت
 الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء محروحا بذلك وقالوا لا يقبل
 روايته بين السماع او لم بين * والصحيح التفصيل وانما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه
 السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال محسوم وحدثنا
 واخبرنا واشباها فمفهوم صحيح * قال وفي الصحيحين وغيرها من الكتب من هذا الضرب
 كثير جد اكفادته والاعمش وسفيان بن عيينة وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبوا بما هو ضرب
 من الايهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسوق فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام * وذكر
 غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروي عنه اذا استكشف يسقط
 الاحتجاج بمحدثه لان التدليس منه تزوير واهتمام باللاحقة له وذلك يورث في صدقه
 * وان اخبر باسمه اذا استكشف وازاد الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بمحدثه
 ولا يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص
 على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قاذح * قال علي ابن خشرم
 كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري قيل له حديثكم الزهري فقال لا اسمعه من

من ذلك طعنهم بالتدليس
 ذلك ان قول حدثني
 لان عن فلان من غير
 ن يصل الحديث بقوله
 حدثنا واخبرنا وسموه
 نمته لان هذا يوه شبهة
 لارسال وحقيقته ليس
 برح على ما مرشبهته اولي

الزهرى ولا يمن سمه من الزهرى حدثني عبدا الرزاق عن معمر عن الزهرى *
 هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين هذا ان التدليس يترك اسم
 المروى عنه لايصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه مترك ذكره الا
 لانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحا والصحابة
 كانوا يروون احاديث ويتركون اسامى رواها كما ذكرنا في المرسل فلوكان ذلك يوجب
 سقوط الخبر لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكناية عن المروى عنه الذى ساء
 الشيخ نلبيا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث
 فيثبت لايقل لانه خيانة وعش فيقدح في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين
 واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر * فاما المغنة
 التى ذكرها الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عندنا همى ليست بتدليس
 فان ابا عمرو قد ذكر في كتابه ان الاسناد المضعف وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عند
 بعض الناس من قيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قيل الاسناد
 المتصل قال والى هذا ذهب الجاهل من ائمة الحديث وغيرهم وادعوا المشتركون للصحيح
 في تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو الدانى القرى الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك *
 قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت المغنة اليهم قد ثبتت ملاقاتهم بعضهم بعضا مع برأهم
 عن وصمة التدليس فيثبت حمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر
 الحاكم ابو عبدالله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث للمغنة متصلة باجماع
 اهل النقل اذا لم يكن فيها تدليس (قوله) ومن ذلك اى وما لايصلح جرحا طعنهم بالتدليس
 على من كفى عن الراوى اى ايه راوى الاصل وهو المروى عنه * ولم يسمه اى لم يذكر
 اسمه الذى عرف به * ولم ينسبه اى الى ابيه وقيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني *
 وهو اى قوله ابوسعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل
 محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية الوقى يروى التفسير عن ابي سعيد وهو الكافي
 يدلس به موها انه ابوسعيد الحدرى * ومن نظائره رجلان يضران اسم كل واحد منهما
 اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصرى احدهما يكى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروى
 عنه سفيان الثوري وزيد بن هارون وابوعاصم النبيل والاخر يكى ابا محمد كان ثقة يروى
 عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدى ووكيع وابو نعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكناية *
 ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غوى وهو غير ثقة والاخر
 ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق (قوله) حدثنا الثقة من اصحابنا اراد به محمد ابا يوسف
 رحمه الله واما ايهم خشونة وقت بينهما * واختلف في ان التعديل على الاجام من غير
 تسمية الممدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لائمه او من لائقي به هل يكتفى به ام لا
 فتد ابى بكر الصيرفي وبعض اصحاب الحديث لا يكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطاع

ومن ذلك طعنهم بالتدليس
 على من كفى عن الراوى
 ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول
 سفيان الثوري حدثني ابوسعيد
 وهو يحتمل الثقة وغير الثقة
 ومثل قول محمد بن الحسن
 رحمه الله حدثني الثقة من
 اصحابنا من غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده اوبالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك علما اجزاء ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكتفي *
وعندنا يكتفي بذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدلته
والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كالمساهة وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب *
لان الكناية عن الراوى يعنى طمئنه بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن
المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه متما تحتمل ان تكون لاجل صيانه عن
الطنن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لسلن من
غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لابس به
فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى * ولئن سلمنا انه كفى للمعنى الاول وهو كون المروى
عنه متما * فليس كل من اتهم من وجه ماسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ماسقط
به جميع رواية الراوى اذالاسباب الموجبة للطنن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا
يوجب * فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكاثر فان من ارتكب واحدا منها
وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم يمتناه عن ارتكابه لا يمتناه عن انكذب في
الرواية ايضا * والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة
الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يقبل السهو والغفلة عليه زوال
العمة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال * ونظيره الشاهد رد جميع شهاداته بالفسق لعموم
العمة الموجبة للرد ولا تردبتهما الا بوجاهة اختصاص بها وهو ما شهد به لانه زوال العلة
الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان
يكون السبب الموجب للعنن غير شامل للجميع * مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب
الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طمئنا فيه بأنه يروى تفسير كل آية عن النبي
صلى الله عليه وسلم وسمى زوايد الكلبي * وبانه روى حديثا عن الحجاج فسأله عن يرويه
فقال عن الحسن بن علي رضى الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال
لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله * وذكر في الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق يرويان
عنه وقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف * قال وكان الكلبي سائيا من اصحاب عبد الله بن
سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملاها
عدلا كما تمت جورا واذا راسحابة قالوا امير المؤمنين فيها والرد صوته والبرق سوطه حتى
تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات
الكلبي سنة ست واربعين ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وريمه بن عبد الرحمن
وسعيد بن ابي عروة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل روايتهم الى بعد الاختلاط وقبلت
الروايات التي قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن عاما فنبني ان لا يقبل رواياته جميعا
فانا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية
عن الراوى لابس بصيانة
عن الطعن فيه وصيانة
للمطاعن واختصار اوليس
من اتهم من وجه ماسقط به
كل حديثه مثل الكلبي وامثاله
مثل سفيان الثورى مع جلال
قدره وتقدمه في العلم والورع
وتسميته ثقة شهادة بعدالة
فان يصير جرحا ووجه
الكناية ان الرجل قد يطنن
فيه باطل فيحق صيانه

في غير موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في التثبت والشبهة ترد الحجة ويتقوى ترجيح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت * او منسأه ليس كل من اتهم بوجه ساقط الحديث مثل الكبي وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عماره وسفيان الثوري وغيرهم فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن عاود جتهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لورد حديث امثال هؤلاء بطعن كل واحد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام لا يوجد فيه ادنى شيء مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر (قوله) وقد يروى عن هودونه في الس كرواية الزهري ويحيى بن سعيد الانصاري عن مالك * واقرنه اى مثله يقال قرنه في السن وقرنه اذا كان مثله في * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهري عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدحجا * والثاني ان يروى احدهما عن الآخر ولا يروى الاخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسروها قريبان * او هو من اصحابه اى تلاميذه كرواية عبد الله بن الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي * واعلم ان العاوي في الاسناد عداهل الحديث سنة مرغوب فيها والتزول فيه مفصول مرعوب عنه لان العاوي في الاسناد يبعد الاسناد من الحلال اذ كل رجل من رجال السند يحتمل ان يقع الحلال من جهته سهوا او عمدا ففي قلته قلة جهات الحلال وفي كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها فالشيخ نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول فرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلك اى ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان طالع سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هودونه واذا كان كذلك صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه يروى باسناد مازل * وانما يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استمر الراوى عن المروى عنه فلم يفسر كناية (قوله) ومن ذلك اى ومن الطعن بما لا يصح له الطعن بما لا يمدحها على السريمة ولا يوجب حقا في المروية لا مائة محمدية فقبل له اى امد الله * فيه اى في اياه عن الاستماع يعني قبل له لم انعيه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الرهاد واعتبر هذا بعيسى والعباد الصالح قال موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم يستطع صرا على ما راي من العبد الصالح من خرق السيفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع انه قد واعده الصبر * وقد يحس من منزل القدوة ما ينفع في منزل العرلة حتى استحسب لمقتى لاحذ بالرخص تيسيرا على العوام مثل التوضؤ ثيابا والحام والصلوة في الاماكن الطاهرة طاهرا بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يلبق ذلك ماهر العرلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل الغزى على سبيلهم وينعكس ذلك مرة اى يحس في منزل العرلة

وقد يروى عن هودونه في السن او قرينه او هو اوهر من اصحابه وذلك صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة وان طالع سند فيكي عنه صيانة عن الطعن الباطل وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر ومن ذلك ما لا يدعيا في الشريعة مثل ما طعن الجاهل في محمد بن الحسن رحمه الله لانه سال عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقبل له فيه فقال لا تتجنى اخلاقه لان هذا ان صح فليس به بأس لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد لان هؤلاء ماهر عرلة واولئك اهل قدوة وقد يحس في منزل القدوة ما ينفع في منزل العرلة وينعكس ذلك مرة

ما بقي في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ الغزلة من امور ظاهرها تخالف للشرية
صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما يحكى عن التصور الحلاج من قوله انا
الحق وما يحكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الحية سوى الله وقوله سبحاني
ما اعظم شأنى وما يحكى عن الشبلى رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر وقوله وقد قال فيه كذا
دليل على عدم صحة هذا الطعن (قوله) ومثال ذلك اى مثال الطعن بما ليس بذنوب الطعن بركن
الدابة وهو حثها على المدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث
فلان قال رأيت بركن على برذون فتركت حديثه * مع ان ذلك اى الركن من اسباب الجهاد
اذ هو من جنس السابق بالحل الذى هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لاسبق
الا في نضل لموخب او حافر فاني يجعل ذلك طعنا * ومن ذلك طعنهم بالصغر * شرط
بعض اصحاب الحديث البالغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يتبرأوا سماع الصبي اصلا *
وقال قوم الحد في السباع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة * فقال الشيخ لا يقدح
العصر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاقنان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل
* وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن
ثعلبة بن صغير المذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر
وعبد صغير او كبير نصف صاع من تمر او صاعا من تمر او صاعا من شبر فقالوا هذا الحديث
لا يسادل حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من
طعام او صاعا من شعيرا وصاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد
من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم
يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا
في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافى رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن
شعير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما بهب اولده وقد روى انه نحل له ابوه غلاما وهو ابن
سبع سنين ففرذا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء * والصحيح في نسبة عبدالله المذرى
دون المدوى فان ابا على النسائي قال المدوى في نسبته كما قال احمد بن صالح المصبرى
تصحيحا اما هو من نبي عذره * وذكر في المغرب المدرة وجمع في الخاق من الدم وبها
سميت القبيلة المصوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صغير المذرى ومن روى المدوى فكانه
نسبه الى حده الاكبر وهو عدى بن صغير السدي كذا في معرفة الصحابة لافى نعم والصحيح
هو الاول * ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدما مثل حديث عبدالله ثعلبة
على حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنهما * لانهما اى الحديثين استويا في الاتصال بالنبي
عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند
اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا فعل كذا
وكما قول كذا ان لم يصف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

قد قال فيه عبدالله بن
لبارك لا يزال في هذه الامة
من يحكى الله به دينهم
ودنياهم فقيل له ومن
ذلك اليوم فقال محمد بن
الحسن الكوفي ومثال
ذلك من طعن بركن
الدابة مع ان ذلك من اسباب
الجهاد كالسابق بالحل
والاقدام ومثل طعن
بعضهم بالزح وهو امر
ورد في الشرع بعد ان يكون
حقا لا باطلا الا ان يكون
امرا يستغفره الحقنة
في تحط ولا يبالي ومن ذلك
الطعن بالصغر وذلك لا يقدح
بعد ان ثبت الاقنان عند
التحمل والبالغ والمدة
عند الرواية مع ما تقدم
ذكره وذلك مثل حديث
ثعلبة بن صغير المذرى
في صدقة الفطر انها نصف
صاع من خبطة الا ترى
ان رواية ابن عباس
لصغره لم تسقط ولذلك
قدمناه على حديث ابي سعيد
الخدري في صدقة الفطر
انها صاع من خبطة لانهما
استويا في الاتصال وهذا
اثبت متسا من حديث
ابي سعيد

وقد اضاف الى ذلك

رواية ابن عباس ايضا ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه لان العبرة لصحة الاقنان وهذا مثل طعن من طعن في أبي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في منزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاقنان سقطت العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو قسوق وجرح لكن الطاعن منهم بالصدية وامدوا ولم يسمع مثل طعن المجتهد في اهل السنة ومثل طعن من يتحلل مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحاب المتقدمين رحمه الله عليهم وامادوا جوه الطعن على الصحة فكثيرا قد تبلغ ثلثين فصا عدا اواربين وقد ذكرنا بعضه فيها تقدم وهذا الكتاب لا يسماها

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند أبي بكر الاسماعيلي وجماعة وعند الحاكم أبي عبد الله وغيره من قبل المرفوع * وحديث أبي سعيد من القسم الاول * وهذا اي حديث عبد الله أثبت متنا اي ادل على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث أبي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته ادوا صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاقنان وفيه ذكر الامر بمى هو مفترس الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث أبي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فاعلم لانه قال كما تخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع * واطراف الى ذلك اي الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعيرا ونصف صاع قحح على كل حر او مملوك ذكر اوانني صغير او كبير (قوله) ومن ذلك اي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في القاضي الامام أبي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالتواتر والشهور والغريب والمستكر في التقويم فانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيهما فكان الاولى به ان يترك الحوض في هذا المعنى ويحمله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه اقتصر عند اهله * وهذا طعن باطل اعنى الطعن بعدم الاعتقاد لان العبرة للاقتناع لا للاحتراف وربما يكون اقنان من لم يحترف الرواية اكثر من اقنان من اعتادها واما طعنهم على القاضي الامام أبي زيد في تفسير متوجه لان ما ذكره امر كل وبيان اصطلاح لاحاجه فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها ومجتمعاتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع عراة عامه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التمسك والاحسد والاكيف لم يعطوا على غيره من الاصوليين الذين لا يمارسونهم * ولم الجدي من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله * اذا صح الاقنان سقطت العادة اي اذا تحقق الاقنان سقط اعتبار العادة ولم يثبت اليها بعد (قوله) وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المجتهدين في حق أبي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه * ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همه الى الابد من ان يقع حل في حفظ الحديث ووسطه وهو باطل ايضا لانه لا دليل الاجتهاد وقوة البهين فيستدل به على حسن الضغط والاقنان فكيف يصلح ان يكون طمعا * وجعله شمس الافة رحمه الله من قبل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف * والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر والاقنان الراوى في السماع من غير واحد * وقد ذكرنا بعضه اي بعض ما يصح الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

والاصرار على الصفات ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعد بلوغه اياه ومحوها * ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصحة * فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث * ومطنة الثنى موضع وماله الذى يظن كونه فيه (قوله) لانتعاض فى اخسها وضما ولا تناقض * فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص الملة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان مانع اولاً لمانع وعند من جوزوه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع * والتعارض تقابل الجحيتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يمرض الدليل * وهذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لسامع فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل فما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النسان يكون الحكم متحلفاً عن كل واحد لاحتالة فتحقق التناقض فذلك جمع الشرح بينهما كذا قيل * والظاهر انها بمعنى الترادف بين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالثنى والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صدقاً والاخر كذباً وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى * لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات المعجز لان من اقام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكماً بدليل عارضه دليل آخر بوجوب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة * والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به * وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى الساقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالتاسخ والمنسوخ فان احدها لابد من ان يكون متقدماً فيكون منسوخاً بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض طاهراً بالنسبة اليه من غير ان يمكن التمازض فى الحكم حقيقة * فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نسرعه فيه

باب المعارضة *

اى ما يراها (قوله) وهذا الفصل اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار حسن المعارضة من غير نظر الى ايهما وقتت فى الجميع الشرعية اوق غيرها * وهذا ليس من قيل تقسيم الحسن الى انواعه كتنقسم الحيوان الى انسان وفرس وجماد وغيرهما او شرطت فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قيل تقسيم الكل الى اجزائه كتنقسم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاتساق لادارة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فذلك لم يشترطه اشتراط مورد التقسيم (قوله) وركب المعارضة كذا * ركب السىء مالا وجود لذلك الثنى الابه وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركب الصاوة ويطلق على جميعها كفى هذه الصورة فان

من طلبها فى مظانها وقيل
ليها ان شاء الله تعالى وهذه
لجميع الى ذكرنا
وجوهها من الكتاب
السنة لا تتعارض
ساقضها وضما ولا تناقض
لان ذلك من امارات
العجز الحدث تعالى الله
عن ذلك وانما يقع التعارض
بينهما لجهلنا بالتاسخ
من المنسوخ فلا بد من بيان
هذه الجملة والله اعلم بهذا

باب المعارضة *

واذا ثبت ان التعارض ليس
باصلاً كان الاصل فى الباب
طلب ما يدفع التعارض
واذا جاء المعجز وجب
اثبات حكم التعارض
وهذا الفصل اربعة اقسام
فى الاصل وهو معرفة
التعارض لغة ونسبته
وركبه وحكمه شرعية
وامامى المعارضة لغة
فالعلمانية على سبيل المناقبة
يقال عرض الى كذا اى
استقبالى بصدق ومنع سميت
المواضع عوارض

مافسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بساوى الحجتين
ليتحقق التقابل والدفاع اذا لمقالة بين الضعيف والقوى بل يرجح القوى قالشهور لا
قابل التوازن وخبر الواحد لا يمازى المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتها
لاهما اذا كانا متفقين يتأكد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد
المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتناقض لا يتحقق في محلين وكاجتماع المحل
والحرمة في المنكحة واما مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا
في وقتين لما ذكر في الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبيل
اختلاف المحل واختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز
اجتماع الضدين في محل واحد وفي وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع المحل والحرمة في
المنكحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد وفي وقت واحد
بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الائمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما
موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجرح التعارض
بين الاثنين والسنتين ولا يجزى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر
فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله
عنه لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه قالرواية لا ثبت بالاحتمال وكذا ان الرأيين
من واحد لا يصح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سعى بعض العلماء
للتعارض الذى يبا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سيما متناقضين
ويضى به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة
المحكوم عليه فانك اذا قلت المحل يذبح وينوى لا يتناقض قولك المحل لا يذبح ولا يسوى
اذا اردت به برج المحل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكروه مختار اى له قدرة على
الامتناع لا يتناقض قولك المكروه ليس بمختار على معنى انه ماضى ورأيه وشهوته * ويندرج
فيما ذكرنا ما ذكروا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفصل والكل
والجزء والشرط لايك اذا قلت زيد جالس اى في هذا الزمان او المكان زيد ليس يجالس
اى في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني * وكذا اذا قلت زيد اب
اى لعمرو زيد ليس باب اى لحالد اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد * واقلت
الحجر في الدن مسكر اى بالقوة الحجر في الدن ليس بمسكر اى بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان
متفايران * ولو قلت الزنحى اسود اى جلده الزنحى ليس بأسود اى جميع اجزائه
كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتفايران * وكذا اذا قلت الجسم
مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان
المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد واما
متفايران * وبالجملة يشترط ان لا يمازى احدا الكلامين فلا خرف في شيء التا في الثاني والاثبات

وركني المعارضة تقابل
الحجتين على السواء لا مزية
لا حدهما في حكمين متضادين
فركن كل شيء ما يقوم به
واما الشرط فان اتحاد المحل
والوقت مع تضاد الحكم
مثل التحليل والتحرير
وذلك ان التضاد لا يقع
في محلين لجواز اجتماعهما
مثل النكاح يوجب المحل
في محل والحرمة في غيره
وكذلك في وقتين لجواز
اجتماعهما في محل واحد
في وقتين مثل حرمة الحجر
بمدخلها

فينبغي احدها ما يثبت الاخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت (قوله)
وحكم المعارضة كذا * اذا تحقق التعارض بين الصنوع وتمذر الجمع بينهما فالسبيل فيه
الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه تاسخا للمقدم وان
لم يعلم سقط حكم الدليلين لتمذر العمل بهما واحدهما عينيا لان العمل باحدهما ليس باولى
من العمل بالآخر والتزجيج لا يمكن بالامرجح والضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود
الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ وادنا قاطعا وجب
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك
التصان يتساقطهما فلا بد من طلب دليل آخر يعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض
بين الاثنين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن اولى اقوال الصحابة
والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات
حكم الحادثة * وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس * ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا
فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس *
ويؤيد ما ذكر الشيخ في شرح القوم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين
فاليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فاليل الى اقوال الصحابة وان وقع
بين اقوال الصحابة فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي * وعند
من لا يوجب تقايد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجع عنده من القياس
وقول الصحابي لان قوله لما كان سامعا على الراي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري * ثم يختار الشيخ ان كان القول الاول يكون
قوله على الترتيب فيالحجج متعلقا بالجموع اى حكم المعارضة بين الاثنين المصير الى السنة
وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى *
وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب فيالحجج متعلقا بما تقدم لاقوله الى القياس
واقوال الصحابة اى الكتاب مة م على السنة فتند العجز عن العمل به يصار الى السنة
والسنة مقدمة على القياس واقول الصحابة فتند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما *
وقيل معناه على الترتيب فيالحجج بحسب اختلاف العلماء واتفقهم في ذلك * وذكر في
بعض السروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابي اولا م الى
القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبه السماع
فقدوم على القياس (قوله) وعند العجز يبنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على
الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد الصنوع المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التماس
في الجمع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالدين كما سيجي
بيانه * فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان
امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالصير

حكم المعارضة بين آيتين
مير الى السنة وبين
سنتين نوعان المصير الى
قياس واقوال الصحابة
ضى الله عنهم على الترتيب
الحجج ان امكن لان
لجهل بالساح يمنع العمل
ما وعند المجرب يجب تقرير
لاصول واذا ثبت
نا الاصل في وقوع
لما رضى الجهل بالتاسخ
المنسوخ اختص ذلك
بكتاب والسنة فكان
بين آيتين

الى السنة وان كان بين سنتين فتوعان المصير الى القياس الى اقوال الصحابة * وان حبلت
المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وقرير الاصول عند العجز نوعا آخر
فله وجه وبالجمله في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي سره * ثم المصير الى السنة في
تمارض الايتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تمارض السنتين انما يجب اذا كان
التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل
واحد ومن جانب دليلان فاختلاف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل
الاخر الذي سلم عن المعارضة تمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل * وعند
بعضهم لاعتبر لكثرة البدل وقلته في المعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم قيل
نظير المعارض بين الايتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقروا ما ييسر من القرآن وقوله
عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بمعومه يوجب القراءة على
المقتدى لو روده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها
عنه اذا انصت لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير
فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرأ آية الامام له قرأتم وقوله
عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فاقفوا * ولا يمارضهما قوله عليه السلام لاصولة
الافاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه تقديره به نفي الفضيلة على ما عرف * ونظير المعارض
بين السنتين والمصير الى القياس ما روى العمان بن بشير رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصاون ركعة وسجدةين وما روت عائشة رضى الله عنها انه
صلاهما ركعتين باربع ركوعات واربعة سجعات فاهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو
الاعتبار باثر الصوات (قوله) او قرأئين مثل قوله تعالى وارجلكم بالنصب والجر وقوله
جل ذكره يطهرون بالتشديد والتخفيف * ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القراءتين
لانه انما يقع للجهل بالناسخ ولا تصور نسخ احدي القراءتين بالاخرى لنزولهما في وقت واحد
فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسخ
نزلت لهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد
ما زلت القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى
فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انما لم تعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما جمع بين الايتين (قوله)
لان القياس لا يصلح تاسخا في لا يصلح تاسخا لشي اصلاما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ
لا بد من ان يكون فرق المسوخ او مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس
واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما
مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني
المودعة في النص ايضا * وبيان ذلك اى بيان عدم التعارض بين القياسين كذا ينهى المراد من
قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما لشرط التحرى

او قرأتين في آية او بين
سنتين او سنة وآية لان
النسخ في ذلك كله ما يج
على مانين ان شاء الله
تعالى واما بين قياسين
او قول الصحابة رضى الله
عنه فلا لان القياس
لا يصلح تاسخا وقول
المصطلحي بناء على رأيه
فحل محل القياس ايضا
بيان ذلك ان القياسين
اذا تعارضا لم يسقطا
باعتراض ليجب العمل به
بالحال بل يعمل المجتهد
باهما شاء بشهادة قلبه
لان تعارض النصين كان
لجهنا بالنسخ والجهل
لا يصلح دليلا شرعيا
لحكم شرعى وهو الاختيار

إذا احتساج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه * وهذا عندنا وعند
 الشافعي رحمه الله يعمل بينهما شاء من غير تحرر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال
 واما الروايتان اللتان روينا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما
 صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخرية منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يرف
 السابق من اللاحق كذا ذكر ابو اليسر * فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض يجري بين
 التصين الاذنين بتحقيق النسخ فيها ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بينهما شاء بشهادة
 قلبه فقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض التصين كذا * وقرره ما ذكر القاضي
 الامام في التقوم ان التصين لا يتعارضان الا بالاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكن جهلناه
 والجهل لا يطاق عملا لشرعنا والاختيار عمل شرعي واما القياسان فتعارضان على طريقان كل واحد
 منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى واخطأه ولما كان كل
 واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب
 العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحرر كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا ان
 القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق
 العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس
 لا يبدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا ذليل عليه كما قال عليه السلام
 اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فصاح شهادة القلب حجة في
 ذلك فيعمل بمشاهدته قلبه * ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فمن حيث
 انهما حجتان في العمل بهما ثبت الخيار من غير تحرر كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله
 تعالى واحد صار متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري
 ايهما الصواب كما في التصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فقلنا يحكم فيه برأيه ويعمل
 بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقوم (قوله) فاما تعارض
 القياسين ثم يقع من قبل الجهل من كل وجه اى من قبل الجهل بالدليل الذى يجب العمل به *
 لان ذلك اى القياس * ومع الشرع اى دليل وضحه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ
 وان انشع وضع القياس بطريقه وهوان يجتهد في التصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ
 شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التارض بناء على الجهل من هذا
 الوجه * فاما في الحقيقة اى واصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا اى لم يضعه الشرع طريقا اليه فيكون
 سبب التعارض الجهل من هذا الوجه * الا انه اى لكن القياس لما كان ما جورا على عمله اى
 اجتاده اخطأ الحق او اصاب * وجب التخير اى الحكم بالتخير * لاعتبار شبهة الحقيقة
 اى بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل * ووجب العمل بشهادة القلب
 طالما للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

اما تعارض القياسين
 يقع من قبل الجهل
 في كل وجه لان ذلك وضع
 شرع في حق العمل فاما
 في الحقيقة فلا من قبل
 في الحق في المجتهدات
 واحد يصيبه المجتهد مرة
 يخطئ اخرى الا انه
 لما كان ما جورا على عمله
 يجب التخير لاعتبار شبهة
 الحقيقة في حق نفس العمل
 بشهادة القلب لانه دليل عند
 لضرورة لاحتمال
 القلب بنور الفراسة واما
 فيما يحتمل النسخ فجهل
 محض بلا شبهة

بالباقين جميعا بكال الشافعي رحمه الله لان الحق لا كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل
 جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر * لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب
 الحق عند الضرورة وهى انقطاع الادلة كفى اشتباه القيلة وغيره * والقراسة نظر القلب بتور
 يقع فيه * وفى الصحاح الغرسة بالكسر اسم من قولك قهرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت
 وهو يفرس اى يتبنت ينظر وقول من رجل قارس النظر والافرس منه اى اعلم وابصرو
 منه قوله عليه السلام اتقوا قراسة المؤمن * وامانها يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ
 وهو الكتاب والسنة * فيهل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ * بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما
 فى حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما فى حق العلم والعمل جميعا (قوله) ولان القول بتعارض
 القياسين يبنى اذا قلنا بتحقيق التعارض فى القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط
 ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه
 ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة قينا فكان العمل باحدهما على
 احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالتحتمل لهذه الضرورة * فاما
 فى تعارض الحجتين من الكتاب والسنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه
 فى معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة فى العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو
 المنسوخ (قوله) ومثال ذلك اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير فى تعارض
 النصين وعدم التساقط ونبوت التخيير بشرط التحرى فى تعارض القياسين مسئلتا الانبياء
 والتورين فان المسافر اذا كان معه الماء اثنان من الماء احدهما نجس والاخر طاهر وليس له ماء
 طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندا خلافا
 للشافعي رحمه الله بل يصلى بالتميم * لانه اى التيمم والتراب طهور مطلق عند المعجز
 الماء الطاهر وقد تحقق المعجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء لما يمكنه
 اقامة الترض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضؤ باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض
 النصين * ونظير تعارض القياسين مسئلة التورين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر
 ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يسله ما به فانه يتحرى ويصلى فى الذى وقع
 تحجر به على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر المودة فى الصلوة وليس للستر بدا
 يتوصل به الى اقامة الفرض بخار له التحرى لهذه الضرورة حتى ان فى مسئلة الانبياء واحتياج الى الماء
 للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خافله فى حق
 الشرب فكان مضطرا فى اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جازله شرب
 الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالحوار بوجه
 ان فى مسئلة الانبياء لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضؤ بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلاف
 وهو التراب وفى مسئلة التورين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة باحدهما ويجزى به وذلك
 لانه ليس للستر والتوضؤ خاف ينقل الحكم اليه عند المعجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بشيئين
 القياسين بوجوب العمل
 بلا دليل هو الحال وتعارض
 الحجتين من الكتاب
 والسنة بوجوب العمل
 بالقياس الذى هو حجة
 ومثال ذلك ان المسافر
 اذا كان معه اثنان فى احدهما
 ماء نجس وفى الآخر
 طاهر وهو لا يدري عمل
 بالتميم لانه طهور مطلق
 عند المعجز وقد وقع المعجز
 بالتعارض فلم يقع الضرورة
 فلم يجز العمل بشهادة
 القاب ولو كان معه ثوبان
 نجس وطاهر لا يؤمر به
 غيرهما عمل بالتحرى

أصابه الطاهر مأمون أيضا * وقوله لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل معناه أنه لو لم يعمل بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج إلى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لأنه يحتاج إلى أن يصلى في أيهما شاء بناء على أن الأصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له أن يصلى عرياناً في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجهه كما لا يجوز له الصلوة عرياناً إذا وجد ثوباً غيره لوجود الثوب الطاهر من وجهه باعتبار أن الربيع حكم الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل إلى ما ليس بدليل فاسد * ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسألة الأتانيين مذهبناً وعند الشافعي رحمه الله يحري ويتوضأ بما يقع تحريمه على أنه طاهر لأن الزاب أعاجل طهوراً في حالة المعجز عند استعمال الطاهر قطعاً ولم يوجد المعجز لأن دليل الوصول إلى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية ولا نهى عن صلي يتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجهه وحق صلي يتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لأن التيمم ليس بطهارة حقيقية على أصله فكان الأول أولى * وأنا أقول أن التحري حجة ضرورية فلا يظهر إلا عند فقدان التحصيل من كل وجه وقد أمكنه التحصيل بالخف فلا يكون التحري مقبلاً في هذه الحالة * وقوله أنه جميل خلفاً حالة المعجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن المعجز عنه ثابت لأنه لا يمكنه الاستعمال إلا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه ولأن حل الصلوة يتيمم عاق بعدم ظهور مطلق لا بعدم ظهور من وجه دون وجه فصار الحرف أن الحميم جميل شرع التحري مانعاً من ثبوت الحافية للزاب لأن المعجز لا يثبت مع التحري وقتنا التحري ليس بدليل موصل إليه وإنما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الأدلة فإذا كان ثم خلف منسروع بمنع ظهور حجة التحري فثبت المعجز فإذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة إلا عند فقدان الخلف لأن الخلف أقوى من التحري كذا في إشارات الأسرار لا يفاضل * وهذا الخلاف إذا كان الطاهر والتنجس سواء أو كانت الغلبة للنجس فإن كانت الغلبة للطاهر بل كان أحد الأواني الثلاثة نجساً وأثنان طاهراً نوجب التحري بالاتفاق لأن الأعضاء للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر وأصابته بغيره مأمولة * ثم فيما إذا كانا سواء أو كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالأحوط أن يريق الكل ثم يتيمم إليه أشار محمد رحمه الله لكون تيممه في حال عدم الماء بيقين * وإن لم يرق أجزاءه أيضاً لأنه عدم أنه الوصول إلى الماء الطاهر * وذكر الطحاوي رحمه الله أنه يخلط للمساكين ثم يتيمم وهذا أحسن لأن بالأرافة ينقطع عنه منعة الماء ويخلط لا ينقطع فإنه يسقيه دوابه ويشربه عند الضرورة * وبعض المتأخرين من مشايخ نافع كان يقول يتوضأ بالأتانيين جميعاً احتياطاً لأنه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لأنه قد توضأ مرة لبناء الطاهر وحكم نجاسة الأعضاء أخف من حكم الحدث فإذا كان قادراً على إزالة أغلظ الحديث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالتوضي به مع التيمم احتياطاً * ولنا تأخذه لأنه إذا فعل ذلك كان متوضئاً بما يتيقن بنجاسته ومنجساً أعضائه أيضاً خصوصاً رأسه فإنه بعد المسح بالماء التجس لا يظهر

وردة الوقوع في العمل
دليل وهو الحال

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للاصره بخلاف سور الحمار فانه ليس بمنجس ولهذا لو غس
التوب فيه جازت صلواته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطاً كذا في المبسوط (قوله)
وكذلك من اشبهت عليه القبلة عطف على مثله التوئين اى وكما ان صاحب التوئين يعمل
بالتحرى عند الاشتباه من اشبهت عليه القبلة باقطاع الادلة بعمله ايضا ولا يكون له ان
يختار اى جهة شأمن غير محرم * لما قلنا معنى في تعارض القياس ان الصواب في الحقيقة واحد
منهما اى من الاجتهادين وان كان كل واحد صواباً في حق العمل به فكذا الصواب في جهات
الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صواباً في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه * اولما
قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من
الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الاستدلال بالبحاب
التحرى لما مر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحرر وجب
عليه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضاً من فروض صلواته فاذا تركه لا يجزبه صلواته كما
لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحذف تجاوز صلواته لان
فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرصته عنه (قوله)
واذا عمل بذلك يعنى اذا تم له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحرى * لم يجز
نقضه اى نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فحينئذ
ان العمل كان باطلاً * حتى لم يجز نقض حكم امضى اى اتم بالاجتهاد * مثله اى اجتهاد
مثله * وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه * لان الاول اى القياس
الاول ترجح بالعمل به اى يقوى باتصال العمل به وترجح جهة الصواب فيه لان الحكم
بصحته العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصواباً طاهراً ومن ضرورته ترجيح جانب الخطأ في
الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اصعب منه * وقوله ولم ينقض التحرى
باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا يقض بمثله ولكنه يقض بدليل
فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما دى بالتحرى بدليل فوقه بان يتبين بان كان مخطئاً
للقبلة في تحريمه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه * فالحال بان ذلك اليقين
حادث ليس بمناقض يعنى هذا اليقين لم يكن موجوداً عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق
الى التوصل اليه لا تقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك
في ابطال ماضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثم زل نص بخلافه
لم يؤثر ذلك في استقام ذلك العمل لانه لم يكن موجوداً قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي
صلى الله عليه وسلم اتقى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم زل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يخن في الارض ولم يؤثر ذلك في ابطال ماضى لما ذكرنا فكذا هذا
بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب لإبطاله كان
موجوداً وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائماً الا انه خفي عليه لتقصيره

وكذلك من اشبهت عليه
القبلة ولادليل معه أصلاً
عمل بشهادة قلبه من غير
مجرد الاختيار لما قلنا
ان الصواب واحد منهما
فلم يسقط الاستدلال بوجوب
العمل بشهادة قلبه واذا
عمل بذلك لم يجز نقضه
الا بدليل فوقه بوجوب
نقض الاول حتى لم يجز نقض
حكم امضى بالاجتهاد بمثله
لان الاول ترجح بالعمل به
ولم ينقض التحرى باليقين
في القبلة لان اليقين حادث
ليس بمناقض بمنزلة نص
زل بخلاف الاجتهاد
اوجامع لا تعقد بعد امضاء
حكم الاجتهاد على خلافه
واما العمل به في المستقبل
على خلاف الاول فهو عان
ان كان الحكم المطلوب به
يحتمل الانتقال من جهة
الى جهة حتى انتقل من بيت
المقدس الى الكعبة وانتقل
من عين الكعبة الى جبتها
فصاح التحرى دليلاً على
خلاف الاول

في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام في العمل بإحدى القياسين فامضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فمضى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه * والا فلا اي ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذي عمله هو الحق عند الله تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوز ناله العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم محالاً لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة * فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد استلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يمارضه القياس الاول (قوله) وكذلك في سائر المجتهدين اي كما يعمل بتبدل التحرى في المستقبل في مسئلة القبلة يعمل بتبدل الراي في المجتهدين القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الراي يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهره بطلان الماضي كافي للنسخ الحقيقي * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان الحق به حكم فلا يعمل بتبدل الراي في المستقبل ايضا كما يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من الشروعات القابلة للانتقال * بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع ان فسخ مثلاً فكيف امراته حالها ثلاثاً ثم تيمم اجتهاده لزمه تشرعها واجتزله مسأله على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة * وارجح حكم بصحة النكاح بعد ان خلع الزوج ثلثاً ثم تيمم اجتهاده ام يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين (قوله) واما الذي لا يحتمل اي لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته * حقيقة اي وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر * او قدرا اي صلى في ثوب بالتحري وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته قدرا * او معناه ان الشك وقع في التوئين الذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فضلى فاحدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او قدرا ثم وقع اكثر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او قدرا لم يجزه ماصلى في الثاني مالم يثبت طهارته حقيقة او قدرا بدليل موجب للعلم لاننا حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا به هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بحجاسة الثوب الثاني * وهذا وصف اي تجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان الحاجة متى ثبت في محل لا يغول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتجوله لان الشرع لا يرد بتغيير الحقائق فلو قلنا بصحة التحرى ثانياً كان تحويلاً * فبطل العمل به اي هذا التحرى الثاني *

في سائر المجتهدين
شروعات القسابة
قال والتعاقب واما
لا يحتمله فرجل
في ثوب على تحرى
ته حقيقة او قدرا
لرأيه فضلى في ثوب
على تحرى ان هذا
وان الاول نجس
ماضى في الثاني
يتيقن بطهارته لان
ري الاول اوجب
بطهارة الاول
سنة الثاني وهذا
لا يقبل الانتقال
عين الى عين فبطل

بخلاف أمر القبلة لانه ليس من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تبين الخطأ جازت صلوة فكان تحريمه الى جهة اخرى مصادفا عمله وهما من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك التوب الا ترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة * بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في التوب القدى فيه نجاسة كثيرة لانحيز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تبين صفة الطهارة في ذلك التوب والنجاسة في التوب الاخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدها نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدها الظهر وفي الاخر المصروف في الاول المغرب وفي الاخر المشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدر ولا يدري انه هل الاول او الاخر فصوله الظهر والمغرب جائزة وصلوة المصروف والمشاء فائدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوة باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك التوب ونجاسة التوب الاخر فكل صلوة اداها في التوب الاول فهي جائزة وما اداها في التوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب فكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة المصروف والترتيب بمثل هذا المنزى يسقط (قوله) ومثال القسم الثاني وهو تقرير الاصول عند المعجز * من القسم الرابع وهو حكم العارضة اذهب رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقى مشتبا فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب * ثم قيل في بيان التماز ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبدالله بن ابي اوفى رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحرم الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابراهيم ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحرم الاهلية فوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهم ما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتاف الفت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به * والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او مبنا للحكم ههنا لانه لا يصلح لتبص الحكم ابتداء اذ القياس لتعدي الحكم لالاتبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القليل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب * ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسألة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بمحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والتجاسة بوجه * الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما على الاخر وقد

ومثال القسم الثاني
من القسم الرابع سؤر الحمار
والبغل لان الدلائل لما
تعارضت ولم يصلح القياس
شاهدا لانه لا يصلح لتبص
الحكم ابتداء وجب تقرير
الاصول فقيل ان الله
عرف طاهر فلا يصح
نجسا بالتماز

ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل هنا حتى حكم أكثر العلماء بحرمة
 لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة ايضا فينبغي ان يحكم بنجاسته سورة ايضا * الا ترى
 ان اصحابنا حكموا بنجاسة سورة الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار
 ترجيح الحرمة * كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام
 قال له كل من سمين مالكم وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف * او على حال الضرورة
 على ما روى في بعض الروايات انه قيل لثني صلى الله عليه وسلم انه قد اصابنا سنة وان سمين
 مانا في الخبر فقال كلوا من سمين مالكم واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو
 المساواة في الحجتين واتحاد المحل * وكذلك ادعائهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن
 فيه لانه لنصب الحكم في هذا المحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يلحق
 به فاما اذا وجد فلا وهنا امكن الحاق سورة الحمار بسورة الكلب في النجاسة بعلامة حرمة
 الاكل او بسورة الهرة في الطهارة بعلامة الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى
 ان سورة سواكن البيوت الخلق بسورة الهرة في الطهارة وسورة السباع الحق بسورة الكلب
 في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذلك هذا * فالاحسن في بيان التعارض ما ذكره
 شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سورة ونجاسته فان جابرا
 رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بما افضلت الحر قال نعم وبما
 افضلت السباع وهذا يدل على ان سورة طاهر وروى انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الالهية فانها رجس وهذا يدل على ان سورة نجس وقد تعارضت
 الآثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السورة ان اعتبر بالعرق
 يبنى ان يكون طاهرا اذا عرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن يبنى ان يكون
 نجسا اذ اللبن نجس في اصح الروايتين واذا ثبت تعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل
 بها بقي الاستنباط وصار الحكم مسكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان
 فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة
 بيقين فلا تزول بالشك * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا
 اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سورة من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط
 النجاسة فان الحمار يربط في الدور والافية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه
 دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو اختلفت الضرورة اصلا لكان
 سورة نجسا لحمة كسورة الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لافي داخل الدار
 والبيوت ولتوحيق من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسورة الهرة فلما استوى
 الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض
 شأن الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب الالعاب وليس احدهما باولى من الاخر فينبغي
 مسكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا يجس ما كان طاهرا * بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وآخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلا لأن الأصل هناك بعد سقوط الحبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه فبقي الماء طاهرا من غير اشكال وهما الأصل بعد التساقط شيان الطهارة في الماء والتجاسة في الغالب فبقي مشكلا * فان قيل لماوجب تقرير الأصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا يقيّن لزّم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك * قلنا من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والتجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والتجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الأصول بل يكون عملا بأحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية * واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم * فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا غير كما في مسئلة الاثنتين التي مرّ تقريرها * قلنا لان استعمال المظهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا يقيّن ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك * ووجب ضم التيمم اليه احتياطا * قلنا في مسئلة الاثنتين فاحدهما نجس يقيّن كما ان الآخر طاهر يقيّن * وقد وجب عليه الاحتراز عن النصين كما وجب استعمال المظهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المظهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف * ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن التجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قدينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن التجاسة ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعد ما توشا به * وقوله قلنا ان سور الحمار طاهر يشير الى ان الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله * ووجه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا يقيّن فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السور طاهرا غير طهور * وهو منصوص في غير موضع اى كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لماب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلى فيه احزنه الصلوة وان غش * وعن ابي يوسف رحمه الله لماب الحمار اذا اصاب التوب فصلى فيه اجزته وان غش * وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غس في التوب تجوز الصلوة في الماء المستعمل وسور الحمار ويول ما يؤكل لحمه * وعند بعضهم الشك في طهارته لان الساب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا ما لم يغاب للماب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسور الكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما لا يتنجس التوب والعنوة لان اليقين لا يزول بالشك لانه طاهر حقيقة * وكان هذا الاختلاف لعنفي لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته اعماننا من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته (قوله) وكذلك عرقه اى كسور الحمار عرقه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا ان سور الحمار طاهر
وهو منصوص عليه في غير
موضع وكذلك عرقه

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معروفا والحمار الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار
 ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه * وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام
 فخر الدين رحمه الله وفي باب الحمار والبقل وعرقهما اذاصاب التوب اوالدين عن ابى حنيفة
 رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير انما شاحش وهي رواية
 الامالى وفي رواية لا ينسج وان نحش وعليه الاعتقاد * وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله
 ان عرق الحمار نجس الا انه عني عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل فسد
 وهكذا روى عن ابى يوسف رحمه الله وذكر القدوري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر
 في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله) ولين الاتان اى هو طاهر كسوره وهو رواية عن
 محمد رحمه الله فانه قل عنه ان لين الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية
 وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط * وذكر الامام الفخر تانى في شرح الجامع الصغير
 وعن الزدوى انه يثبت فيه الكثير الفاحش * وعن عينا الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام
 وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا ذكر في المبسوط ان سؤرا الحمار مشكوك فيه غير متيقن بظهارته
 ولا نجاسته وكان ابو طاهر الدلبس رحمه الله ينكر هذه البارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام
 التسرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سى
 مشكلا لما قلنا من تمارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط * لانه يعنى به الجهل
 اى لان يعنى بهذه البارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء
 النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا (قوله) وكذلك الجواب في الحنفى اى ومثل الجواب
 الذى ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال
 الجواب في الحنفى المشكل ايضا وهو الشخص الذى له ما لرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يرجع به احد
 الجانبين على الاخرى اى الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله تمارض الجهتين وجب تقرير
 الاصول والعمل بالاحتياط في مرضه فيجمل بمنزلة المذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض
 على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكبر النصيين في الميراث اعنى نصيب الرجل والمرأة
 لم يكن ثباته فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجل ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطاً
 ولا يمتنئ الرجل ولا المرأة لاشتباه حاله بل تشتري امة تحتته من ماله او مال بيت المال على
 ما عرف في كتاب الحنفى * والالف فيه للتأنيت كافي حبل والبشرى وكان ينبى ان يقال
 الحنفى المشكلة ويؤن الضمير الراجع اليه كالمذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا
 الى عدم تحقق التائيت في ذاته فلم ياحتجوا علامة التائيت في وصفه وصغيره تنلياً للذكورة
 * وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل حنفى ورجال حنفانى وخثان قال الشاعر
 * شعر * لعمرك ما الخثان بنو قشير * بنسوان تلدن ولا رجال * وقوله وكذلك جوابهم
 اى جواب علماءنا في المفقود فانه لما تمارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حيا
 في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يورث

في تمارضه ووجوبه
 م اليه فسمى مشكلا
 الا انه يعنى به الجهل
 لك الجواب في الحنفى
 على وكذلك جوابهم
 ففقد ومثاله ما قلنا
 لفرق بين ما يحتمل
 ضمة وبين ما لا يحتملها
 الطلاق والعساق
 على متمم وجوب
 تبار لان زركه الاجام
 يحتمل التصرف
 ح الملك فيه دليلا
 به الاختيار فاذا طلق
 ثم نسي لم يحز الخيار
 ل واذا عرفت ركن
 ضمة وشرطها وجوب
 في عليه كيفية الخاص
 لمعارضه على سبيل
 م من الاصل وذلك
 لة اوجه من قبل
 بة ومن قبل الحكم
 قبل الحال ومن قبل
 ان صريحا ومن قبل
 ان دلالة امان من قبل
 الحجة فان لا يتبدل
 لان فلا يقوم المعارضه
 الحكم يعارضه الجمل
 تشابه من الكتاب
 المشهور من السنة
 به خبر الواحد لان
 نهما اعتدال الدليلين

عن أحد لأن استحقاقه لم يكن ثابتاً فلا يثبت بالشك أيضاً (قوله) ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس وأقوال الصحابة ما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل مبهم بأن قال لامرأته أحديكما طالق أو قال لامتي أحديكما حرة ما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل عين ثم نسب إلى قال لأحدى امرأتين طالق أو لأحدى امرأتين حرة ثم نسب المطلق والمعتقة فإن في المسئلة الأولى يثبت له خيار التمين لأن الإبهام ينشأ عن الجهل المحض كافي القياس وقد كان تعيين المحل معلوماً شرعاً كابتداء الإقاع فبمباشرة الإقاع اسقط ما كان له من الخيار في أصل الإقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيقي ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً وهو معنى قوله لأن وراء الإبهام محل يحتمل التصرف أى بعدما وقع أصل الطلاق أو العتاق مما بقي شيء آخر يحتمل التصرف أى الإيجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل فهو معنى إبداء ما وقع أصل الطلاق مهما بقي محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لأن الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة منهما محل التصرف ففصاح الملك أى بقائه الملك في المحل دليلاً لولايته الاختيار وهو كالتعيين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيها التخير وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لأن الطلاق أو العتاق قد نزل في أحدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذي عنه عند الإقاع وجهله لا يثبت الخيار شرعاً ولو حمل إليه ذلك كان فيه إثبات صرف الحرمة عن محلها إلى غير محلها كما في تعارض التمين لا يثبت بناء على الجهل بالنسخ لم يثبت الخيار إذ لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن حجة إلى ما ليس بحجة (قوله) وإذا عرفت ركن المعارضة يعنى لما علمت أن ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وإن شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا * وجب أن تنبى عليه أى على ما عرفت كمية الخاص عن التعارض على سبيل عدم أى على وجه يعدمه من الأصل بأن يقول لأنهم إن المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الحجتين أو عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل والوقت إلى آخر ما يابى * فذا ذكر من بيان حكم المعارضة هو الخاص منها على قدر تحققها وتسليمها وهذا هو الخاص منها على سبيل المنع * مثل المحكم بمعارضه المجهل أو المتشابه فإن قوله تعالى ليس كمنه سئى محكم فى نفى المسئلة فلا يعارضه قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لا انتهاء ركن المعارضة وهو التساوى في الحجتين * ولو اختلفت مستدل في حل البيع في صورة من الصور بعموم قوله تعالى وأحل الله البيع لا يكون لحصمه أن يعارضه بقوله عز اسمه وحرم الربوا لانه مجهول فلا يعارض الظاهر كذا في بعض النسخ * ومثل الكتاب أو المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا علموا إلا بخفة الكتاب * ومثل قوله عليه السلام اليمة على المدعى واليمين على من أنكر لا يعارضه خبر القضاء شاهد وبين لا انتهاء المساواة في الحجتين (قوله) وأما الحكم فكذا * إنما يطلب الخاص من حيث الحكم لأن من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذى ينشأ أحداهما ليلين عين

ومثله هذا كثيرة لا يحصى
وأما الحكم فإن الثابت محله
إذا اختلف عند التحقيق
سقط التعارض مثل قوله
تعالى ولكن يؤخذكم
بما كبست قلوبكم والمراد
به القموس وقال
لا يؤخذكم الله بالقوم
في آياتكم ولكن يؤخذكم
بما عقدتم الإيمان والقوم من
داخل في هذا القول لأن
المواخضة المثبتة مطلقة
وهي في دار الجزاء
والمواخضة النفية مقيدة
بدار الابتلاء فضع الجمع
ويبطل التدافع فلا يصح
أن يحمل البعض على
البعض ومثاله كثير

ما ينفيه الآخر بالتحقيق التدافع والتمانع فإذا اختلف الحكم عند التحقيق بأن ينفي أحدهما
غير ما ينفيه الآخر لا يثبت التدافع لما كان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض * مثل قول تعالى في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فإنه يجب المؤاخذة في كل عين مكسوبة
بالقلب أي مقصودة سواء كانت مقصودة أو غير مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس * وقوله
جل جلاله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
تم العقد ثم الإيمان
فتضي أن لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لأن الإيمان على نوعين مقصودة فيهما مؤاخذة ولغو مؤاخذة فيه
والآية سيقت ليان المؤاخذة في المقصودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمقصودة فكانت
لغو في حق المؤاخذة إذ اللغوس الكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة العين المشروعة تلت
خات عنها لأنها سرت لتحقيق البر أو الصدق وقد فات ذلك في الغموس أصلاً فكانت لغو أي كلاماً
الاعتراف به من حيث أنه لم ينقد لحكمه كيست الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا اللغو
أي اللغو المذكور في المائدة * ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالخالف وإذا كان كذلك
تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس إذا الأولى توجب المؤاخذة
فيها والثانية تنفيها عنها * فيتخلص عنه بيان اختلاف الحكم بأن يقال المؤاخذة المثبتة
وهي المذكورة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطابقة والمطلق ينصرف إلى الكامل
فيكون المراد منها المؤاخذة بالمقوبة في الآخرة لأنها المؤاخذة الكاملة فإن الآخرة خلقت للجزاء
وللمؤاخذة حقالة تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم
على العاصي استدراجاً والمؤاخذات المسجلة في الدنيا لم تسرع إلا بسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون
زواجر عنها كلها لصلحنا فلا تتمحض مؤاخذة لحق الله تعالى وإنما تتمحض في الآخرة ثبتت
أن المطلق من المؤاخذة ينصرف إلى المؤاخذة في الآخرة * والمؤاخذة التنفية وهي المذكورة
في سورة المائدة في قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم مقيدة بدار الابتلاء أي
المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا دليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
فكفارة فيكون الحكم الذي أثبتته أحد التبيين غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم يتحد محل
البي والآنسات فأمكن الجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعي رحمه الله نفى التعارض بطريق
آخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الأولى على المؤاخذة بالكفارة لأن المؤاخذة المذكورة
في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيراً للأولى وحمل المقد المذكور في الآية الثانية على كسب
الغالب الذي هو القصد لا المقد الذي ضده الحل لأن المقد يطلق على قصد الغالب وعزمه على الشيء
كما يطلق على ربط أحد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا أي عزمتم واعتقدت كذا
أي قصدت ومنه العقيدة لا عزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قاي بأن نكمت الهوى *
فصاح ونادى أنتي غير فاعل * وقوله تعالى بما كسبت قلوبكم مفسر لا يحتمل إلا القصد
فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حث فقال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارة وقال ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتم ولم يقل اذا حثتم ولا يجب الكفارة بنفس اليمين الا في النemos * نصار حاصل كلامه ان معنى اليمين واحد وهو نفي الكفارة عن القفو وابتنائها في النemos والمقودة فقال الشيخ رحمه الله بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي يتبين ان يحمل البعض على البعض اى يحمل المقد على كسب القلب والمواخذة المطلقة على المواخذة المفيدة لان فيه قليل فائدة النص فاما متى حملنا احدها على الاخر كان تكرارا وحمل كلام صاحب الشرع على الافادة ما لم يكن اولى من حله على الاعداء مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة المقد ربط احد طرفي الحل بالآخر والعقد الشرعى يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا تربط بشئ لانهما لا يوجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا * يوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القراءة بالتخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفي المواخذة عن القفو في الآية الاولى وابتنائها في النemos والمراد منها المواخذة بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن القفو وابتنائها في المقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المواخذة في المقودة بالكفارة وفي النemos بالاثم وفي القفو لا مواخذة اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض ببعض فلي هذا لا يكون النemos داخلة في القفو ولا في المقد فلا يجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في القفو ليكنه ايراده في هذا الفصل * وقوله لان المواخذة تصل بقوله سقط التعارض * او يستاق بمحذوف وهو ولما كانت النemos داخلة في القفو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين النemos الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المواخذة الى آخره (قوله) واما الحال اى دفع التعارض باختلاف الحال فقل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان باقطاع الدم سواء اقطع على اكثر مدة الحيض او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الاقطاع على اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعى رحمه الله لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالتين اى بان تحمل كل واحدة من القرائتين على حال فتحمل القراءة بالتخفيف على الاقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فقل قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى
يظهرن بالتخفيف

لانه اقطاع يقين وحرمة القران ثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعى
الاذى بقوله عن اسمه قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض فبعد الاقطاع على اكثر مدة
الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض
حيضا وهو تناقض وباطل لاقتدير الوارد في الحيض * او يؤدى الى منع الزوج عن حقه
وهو القران بدون العلة الموصوف عليها ونهى الاذى وكلهما قاسد * وتحمل القراءة بالتشديد
على الاقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الاقطاع يقين لوهم
ان يساودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم يقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكّد
لجانب الاقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضي الله عنهم الاغتسال
مقام الاقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناها
على ما ذكرنا من الحالين اقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءة يأتي
هذا التوفيق لانه وجوب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في
قراءة التحفيف فاذا طهرن ثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرائتين اى
حتى يطهرن باقطاع حيضهن وحتى يطهرن بالاغتسال * قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج
الى الاغتسال في الاقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى تطهرن في
قراءة التحفيف على طهرن فان فعل قد يعجبى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتيبن
بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وتظم ولا يراد به صفة تتكون
ماحدث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طائوس
ومجاهد ان معناه توضان اى صرن اهلا للصلوة كذا في غين المعاني يلزم مما ذكرتم الجمع بين
المعنيين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وحله على اقطاع الدم ان كان بطريق
الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان
المعنيين اريدا من قوله تعالى فاذا تطهرن اذهو ثمت في كل قرائته واردة المعنيين المختلفين من
لفظ واحد غير جائزة * ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد
واقطاع الدم لا غير عند من اختار التحفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين * لا نقول جميع
القرائت المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة في اختار التشديد فالتخفيف عند حق
ومن اختار التحفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قرائته * قلنا لا يلزم الجمع
لان ارادة الاقطاع في حال اختيار التحفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره واردة الاغتسال
في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يتحتمان اذ لا يقرأ بهما في حالة
واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير
قوله تعالى من بعد غلبهم فان الغلب مصدر بمعنى اللازم على قراءة غلبت على المجهول اى
غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قراءة غلبت

، اقطاع الدم
ر قرئ ومناه
ناله وهما معنيان
ان ظاهرا الا
الحيض لا يجوز
الى الاغتسال
اده الى اقطاع
، امتداد الشيء
واقصاره دونها
ن لكن التعارض
تتلاف الحالين بان
قطاع على العشرة
نقطاع التام الذي
فيه ولا يستقيم
الى الاغتسال لما
لان التقدير ويجعل
، على مادون مدة
ع والتناهي لان
لمتقرا الى الاغتسال
اتعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سلبون فالغالبان مختلفان
ولكنه جاز ارادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر في شرح التأويلات ان الآية
محمولة على مادون العشرة لان الغالب في النساء ان لا تمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا
يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة
النساء هن ناقصات العقل والدين ثم وصف نقصان دينهن بان تنحيز احديهن في الشهر
ست او سبعا وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فبر نقصان في جنتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو
الغالب في جملتين والحطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهي
عن قربائهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه قول على القرائتين جميعا اما القراءة بالتشديد
فظاهر واما بالتخفيف فلان الاقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الاقطاع بالاغتسال (قوله) وكذلك قوله تعالى اى وكا
ان القرائتين في الآية المتقدمة متمازتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف
الحال فكذلك القرائتان في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بخفض اللام ونسبها
متمازضتان اذا خفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الفل وعدم جواز الاكتفاء
بالمسح فيتمارضان ظاهرا فيتخاص عن باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب * وقوله
وصح ذلك جواب عما قال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على
الرجل على قراءة الحفص لا على الحف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم * فقال قد
صح ذلك اى حل قرائته الحفص على المسح بالحف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد
لما اقيم مقام بشرة القدم لا اتصالها بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى
الرجل وارادة الحف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديره كما ان الفل يصادف بشرة القدم
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفي ذكر الرجل دون الحف فائدة وهي ان المسح
لو اضيف الى الحف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الحف
وان كان غير ملبوس في اضافته الى الرجل وارادة الحف ازالة ذلك الوهم * وما ذكر
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فاتهم اثبتوا شرعية المسح على الحف بالكتاب بهذا الطريق
فاما عند عامة المحققين فالسج ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مغيا الى الكمين كالفضل * وما قيل يحتمل انه كان
مغيا الى الكمين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يخاو عن ضعف لان النسخ انما
يثبت بالنقل ولم يقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهاذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ما قلت بالمسح على الحف حتى جاءني فيه مثل ضؤ النهار او قال مثل فاق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا
برؤوسكم وارجلكم
الى الكمين بالحفص
والنصب متمازضان ظاهرا
فاذا حملنا النصب على
ظهور القدمين والحفص
على حال الاستار بالحفص
لم يثبت التمازض فصح
ذلك لان الجلد في مقام
بشرة القدم فصار مسحه
بمنزلة غسل القدم واما
صرح اختلاف الزمان
فبان يرف التمازج
فيسقط التعارض ويكون
آخرهما ناسخا وذلك
مثل قول ابن مسعود
رضي الله عنه في المتوفى
عنها زوجها اذا كانت
حاملها تمتد بوضع
الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء
القصرى واولوات الاحمال
اجلهن نزلت بعد النبي
في سورة البقرة واراد به
قوله تعالى والذين
يتوفون منكم الآية
وكان ذلك رداعلى من قال
بأيده الاجلين

بالحساب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عند هؤلاء القراءة بالخفض وان كان معطوف على الرأس فهي موجبة للفصل ايضا لانه اريد بالمشي النسل في حق الرجل للمشاكله وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في محبته كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وحزاء سبعة سبعة مثاه * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه * قلت ابيض الخالي حبة وقمصا * وللنفاوت بين القمابين اذكل واحدمهما اساس المصو بالماء والمتوضئ لا يقطع بسب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الفصل ويقال تمسحت للصلاة اى توضأت وقال تعالى فطفق مسحاً بالسوق والاعناق اى غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا في قول ازالة للفساد عنها لكرامتها عليه * ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله وامسحوا فلا يجوز ان يراد به الفصل * لانا نقول انما اريد الفصل بالمسح القدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اى فائدة في دعاء المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهى عنه نطق على الممسوح لالتمسح ولكن لئنه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشف (قوله) وذلك مثل قول ابن مسعود * والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا اتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال على رضى الله عنهما تمتد بإسد الاجين اى بطول الدين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا * وقال ابن مسعود رضى الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الآخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن عنده حتى دعا الى المباهلة فلامعنى للجمع بينهما * والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهى اللغة وروى لاعتنه وذلك انهم كانوا اذا احتفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهامة الله على الظالم كذا في المغرب فحمل ابن مسعود رضى الله عنه التأخر دليل للنسخ ولم ينكره على رضى الله عنه ثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من التصيين ناسخ للمتقدم (قوله) واما الذى ثبت دلالة الى آخره * اذا اجتمع المصح والمحرّم نقل عن عيسى بن امان وائى هانم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرها من الأدلة كالولين عقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما ايها بطلان وكالفرق اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض * وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احد الجبرين الحظر والاخر الاباحة فيه وجبان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوى فهما على وتيرة واحدة * والوجه الاخر وهو الاصح ان الحاضر والى لانه احوط * وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام والحلال وقوله عليه السلام دع ما يربك الى ما لا يربك ولا يربيه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا واثابه جواز فعله فيجب تركه * ولما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتها آية والتحرير اولى ولان من طلق احدى ندائه او اعتق احدى اماته ونسيها

ت دلالة فنل
ضا في الحظر
الحاضر يحمل
دلالة لانا نعلم
نا في زمانين
لر اول اكان
ثم كان المصح
ر ر المسخ
يجب ثم الحاضر
كان التيقن

يحرم عليه وطئ جميعهن بالاتفاق ترجيحاً للحرمة * وما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخاً * لاننا لم نعلم انهما وجدا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متاقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر مقدماً بتكرار النسخ ولو كان المصحح مقدماً لا يتكرر فكان المتبقين وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احوال * او معناه ان الحاضر ناسخ يبين تقدم او تأخر لانه اماناسخ للاباحة الاصلية او الاباحة العارضة والمصحح محتمل لانه ان تقدم كان مقرر الاباحة الاصلية لانه ناسخ لها فكان العمل بما هو ناسخ يبين اولى من العمل بالمحتمل (قوله) وهذا اى جعل الحاضر ناسخاً للمصحح بناء على كذا اختلف العلماء في الاشياء التي تحتمل ان يرد الشرع بابطاحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصاً المراقبون منهم وكثير من اصحاب الشافعي الى انها على الاباحة وانها في الاصل فيها حتى ان من لم يبايعه الشرع ايسر له ان ياكل ماشاً من المظومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد قتل حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آملاً ان اكل الميتة وشرب الخمر لم يجر ما لا يتهيأ عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة بمرض النهي * وهو قول ابى على الجسائي وابنه ابى هانم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وممن تله بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبايعه الشرع لا يباح له شيء الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل النفس والانتقال عن مكان الى مكان * وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا اباحة حتى ان من لم يبايعه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة * قال عبد القاهر النجدادى وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق فضله من الله تعالى ثواباً ولا عقاباً * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظ له في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع بابطاحه فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الاخذ بما يحتاج اليه للبقاء * وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق والنفي الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لموارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة * ووجه القول الثاني ان الاشياء كلها معاوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الاباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لتقسيم سبه وهو ملك الغير * ووجه قول الواقعية ان الحرمة او الاباحة لا يثبت الا بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا اباحة * ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بمت الانبياء عليهم السلام وادعى اليهم يحظر بعضها واقباء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول
من جعل الاباحة اصلاً
ولسنا نقول لهذا في اصل
الوضع لان البشر لم يتركوا
سدى في شيء من الزمان
وانما هذا بناء على زمان
الفترة قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا تجريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا بدى اى مهملا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع فذاق بالامر والتهى والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سعى وان فتريميت يحتاج الى تجديد الظن به كما قال تعالى وان من امة الا اخلا فيها فذري اى وامان امة فيها مضى الاجاهم منذر واذا كان كذلك تندر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة والحرمه قد ثبتتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقيتها الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمه في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق * وفي الحقيقة هويان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلاق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعدها وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة * ويؤيده ما ذكر في شرح التاويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن باع في شاطئ جبل ولم يبايعه دليل السمع او في زمان الفترة * وذكر عبد القاهر البزادى وهذا اى الوقف مذهب ابي الحسين الاشعري وضرار وبشر المرسى وه قال اكر اصحاب الشافعى مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها * وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة وبياح اخرى فقليل ورود الشرع او في حق من لم يبايع اليه الشرع لا يوصف بالحرمه ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمه كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع مالم يظهر دليل الحرمه لان الله تعالى امح الاموال بقوله خلق لكم مافى الارض جميعا والانفس مع الاطراف على الحرمه لان الله تعالى الرمم السادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة ثلاثت الا تحريم الانفس والاطراف جميعا (قوله) وذلك اى ترجيح المحرم وجملة ما نسخا للعرب مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى عن عائشة رضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسالته رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فاردت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام اتطعمين ما لا تاكلين فدل انه كرهه لحرمته اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمه لامرها بالتصدق كما امر به في شاة انصارى بقوله اطعموها الاسارى * وما روى عن عبد الرحمن بن حنبل انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا عجاجة وطبعنا منها وان التدور لتعل بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبتنا فقال ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب في الارض وانا اخشى ان يكون هذه فاكفوها * وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله

اروى عن النبي
انه حرم الضب
اباحه وحرم
الاهلية وروى

عليه وسلم سئل عن الضب قال لم يكن من طعام قومي فأجد قضي تعافه فلا أحله ولا أحرمه
 وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أكل الضب على ما نذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وفي الأكلين أبو بكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر إليه ويضحك فحن
 رجحنا المحرم على المبيح وحننا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم * وحرم لحوم الجر
 الأهلية وروى أنه أباحها كإبنا في مسألة السور فلعنا بالمحرم وجعناه ناسحا لمبيح *
 وكذلك الضبع أي والضب أو الحمار الضبع فإن المحرم والمبيح فيه تعاضدا * فالمبيح حديث
 جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سئل عن الضبع أصد هو فقال نعم فقيل أبوك لعله
 فقال نعم فقيل أثنى سمته من رسول الله عليه السلام فقال نعم * والمحرم حديث ابن عباس
 رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل
 ذي مخالب من الطير فرجحنا المحرم لما ذكرنا * وحديث جابر أن صح فمحمول على الاستدأ
 * وما يجري مجرى ذلك أي مجرى ما ذكرنا من الطائر مثل الثعلب والقنفذ والسحفاة (قوله) واختلف
 مشايخنا إلى آخره * الدليل للمثبت هو الذي ثبت أمرا عارضا والثاني هو الذي ينفي العارض
 وبقي الأمر الأول كما أشير إليه في الكتاب * فإذا تعارض نصان أحدهما مثبت والأخرانف
 يترجح المثبت عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وهو مذهب أصحاب الشافعي لأن المثبت مخبر
 عن حقيقة والثاني اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجعا على قول الثاني لاشتهاءه على زيادة
 علم كما في الجرح والتعديل إذا تعارضا يقدم قول الخارج على قول المعدل لأنه مخبر عن حقيقة
 والمعدل مخبر بمتدا على الظاهر * وكذا إذا شهد شاهدان أن عليه كذا وشهد آخران أن لا شيء
 عليه يترجح المثبت * ولأن ثبتت بيد التأسيس والنا في قيد التأكيد والتأسيس أولى من
 التأكيد * وقال عيسى بن إبان والقاضي عبد الحار من استعزلة أنهما يتعارضان لأن ما يتبدل به
 على صدق الراوي في المثبت من العقل والاضبط والاسلام والعدالة موجود في الثاني فيتعارضان
 ويطلب الترجيح من وجه آخر * وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين بين الإباحية
 والابوسف ومحمد رحمهم الله في هذا الباب أي في تدارس النفي والاثبات في بعض الصور
 عماوا للمثبت وفي بعضها عملوا بالناسي * وحاصل ما ذكر ههنا من المسائل أثنى اختتام
 عملهم فيها خمس مسائل أحديها مسألة خيار العاقبة وهي ما إذا اعتقت الامة المكوفة ثابت
 خيار فسخ النكاح إذا كان زوجها عبدا لا عاقا * وكذا إذا كان زوجها حرا عندنا * وعند
 السانخي رحمه الله لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجها حرا لأن المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت
 لها الخيار كانوا بمرت والزوج مومر بخلاف ما إذا كان عبدا لأنه انس بكهولها بمد العتق
 * ونحن نقول المات يزداد عليها بالحرية على ما عرفت في مسألة اعتبار الطلاق فلها أن تدفع
 الرادة عن نفسها * والأصل فيه حديث برة رضي الله عنها فقد روى هروء بن الزبير
 عن عائشة رضي الله عنها أن برة اعتقت وزوجها عبد فجبرها رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ونوكل حرا لما خبرها وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أن

وكذلك الضبع وما يجرى
 مجرى ذلك أنا نجعل
 الحائط ناسخا واختلف
 مشايخنا فيها إذا تعاضدا
 نصان أحدهما مثبت
 والاخرانف مبق على الأمر
 الأول فقال الكرخي المثبت
 أولى وقال عيسى بن إبان
 يتعارضان وقد اختلف
 عمل أصحابنا المتقدمين
 في هذا الباب فقد روى
 أن برة اعتقت وزوجها
 حرو هذا مثبت وروى
 أنها اعتقت وزوجها عبد
 وهذا مق على الأمر الأول
 وأصحابنا أخذوا بالمثبت
 وروى أن النبي عليه السلام
 تزوج ميمونة وهو حلال
 بسرف وروى أنه تزوجها
 وهو محرم

زوجها كان حرا حين عتقت فأنص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذلا خلاف
ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه ثبت امرأ عارضا وهو الحرية فاحسبنا
اخذوا بالثبوت في هذه المسئلة * والثانية مسئلة نكاح المحرم فند الشافعى رحمه الله لا يجوز
لان الوطى حرام بدواعيه والمقد دافع اليه وضما وشربا لانه سبب موضوع فقدت
الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في شراء الصيد للمحرم * وعندنا يجوز لان حرمة المرأة
على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قاصرا كالمس والقبلة وليس في المقد فلا يحرم
كشراء الجارية والغلب والاباس * والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو
حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام
كان كان ثابتا قبل الزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام
وعلمنا ان اخذوا فيها بالثاني * وسرف بوزن كنف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب *
وفي الصحاح وسرف اسم موضع * وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بهاقير
ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنها وكانت ماتت بمكة فحماها ابن عباس
الى سرف * ويجوز ترك صرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه * وقوله وافقت
الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان علمائنا اما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض
والحل اصل فكان هذا منهم محلا بالثبوت لا يثبت فيقال افقت الروايات انه لم يكن في الحل
الاصلى واما اختلاف في الحل المتبرض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا *
والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قدروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى * والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بين الدارين وحى
ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندها وعند الشافعى رحمه الله
لا تقع * وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله
عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العارض بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم
بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه
وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول * وروى عمرو بن شبيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت
لانه يدل على امر عارض فاخذ علمنا ان ثبت دون الثاني * والرابعة مسئلة كتاب
الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصل والخبر بالتجاسة مثبت لانه مخبر
عن امر عارض واخذوا فيها بالتأني دون المثبت * والخامسة مسئلة تمارض الجرح
والتعديل بان اخبر مزك انه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجرح وهو مثبت
لانه ثبت امرأ عارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ المدالة هي
الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب بما يعرف

وبايت ان النكاح
الحل الاصلى انما
في الحل المتبرض
ام فبجمل احسانا
بالسأ في اولى
بالثبوت وقوى
السلام ردايته
ى الله عنها
اجتاحتك جديد
نه ردها بالنكاح
هابنا عملوا فيه
الوا في كتاب
ان في طمام
اخبر رجل
آخر بحمله
الماء ونجاسته
الخبر ان عند
الطهارة اولى
بالثبوت وقالوا
والتعديل
ضا ان الجرح
المتب فلهما
عملهم لم يكن
جامع وذلك
نالتى لا يحلو
ما ان يكون مما
يله ولا يعرف
تبه حاله فان كان
ما يعرف بدليله
لأنيات

وذلك مثل ما قال
 محمد رحمه الله في السير
 الكبير في رجل ادعت
 عليه امرأته انها سمته
 منه يقول المسيح ابن الله
 فقال الزوج انما قلت
 المسيح بن الله قول النصارى
 اوقالت النصارى المسيح
 ابن الله لكنها لم تنعم
 الزيادة فالقول قوله فان شهد
 شاهدان المسمعا بقول
 المسيح ابن الله ولم تنعم
 منه غير ذلك ولا بدري انه قال
 غير ذلك ام لا لم تقبل
 الشهادة وكان القول قوله
 ايضا وان قال الشاهدان نشهد
 انه قال ذلك ولم يقل غير
 ذلك فثبت الشهادة
 ووقعت الحرمة وكذلك
 في الملاقاة اذا ادعى الروح
 الاستثناء فقد ثبت
 الشهادة على محض النفي
 لان هذا نفي طريق العلم
 ظاهر وذلك ان كلام
 المتكلم انما يسمع عيانا
 فيحيط العلم به زاعا به
 شيئا لم يزد لان لا يسمع
 فليس بكلام لكنه ذهنة
 واذا وصح طريق العلم
 وظهر صار مثل الاثبات
 واماما الطريق للاحقة
 العلم به فانه لا قبل فيه
 خبر الخمر في مقابلة الاثبات
 مثل التزكية لان الداعي

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاتيات اولا يصرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل
 يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا
 على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب (قوله) وذلك اى النفي الذى هو مثل
 الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير. ولوان امرأة قالت لفقاضى اني سمعت زوجي يقول
 المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامي شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح
 ابن الله اوقالت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامي وقالت المرأة
 كذب فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ما قرأ بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة
 لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة بخلاف ما اوقالت
 اني سمعت يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن قول هذا
 حبيب مات منه امرأته لان ما في ضميره لا يصحح ناسخا لحكم ما تكلم به وان ما في الضمير دون
 ما تكلم به والنسخ لا ينسخ الاما هو مثله او فوفقه فان شهد الشهود للمرأة انما سمعناه يقول
 كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لسا في بين قولهم لم نسمع وبين قول
 الروح قالت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولنا ولكي لم نسمع فلا يصح
 حجة الا لزام وان قالوا شهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك فثبت الشهادة لان الشهود
 اتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول انما يبطل شهادة الشهود وانما ثبتت هذه
 الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام
 يكون مسموعا على كان بالقرب من المتكلم ولم يسمع منه يكون ذهنة لا كلاما وذكر في
 شرح السير الكبير انما ثبت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل يتساق ثما هو اثبات
 وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لا يعلمه وارثا غيره بوضوح فانهم
 لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة في صميمه لاقى كلامه وذلك لا يصح
 ناسخا لموجب كلامه حتى لو قل الشهود لا بدري قل ذلك او لم يقل الاما لم نسمع منه غير
 قوله المسيح ابن الله فالقول قول الروح ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما انتوا ان
 الزيادة في صميمه لاقى كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم نسمعوا ذلك منه فالفقاضى لم يسمع
 ايضا وكذلك في الملاقاة اى ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الروح الاستثناء
 في الملاقاة اوى الخلع بار قال قد قلت انت طالق ان شاء الله احوالك ان شاء الله وانكرت
 المرأة الاستثناء والقول قوله فان شهد اسهود عليه بطلاق او خلع يغير استثناء ان قالوا
 قد تنكمت بالطلاق او الخلع وانكمت بالاستثناء فثبت الشهادة ولم يقل قوله وان قالوا لم نسمع
 منه غير كلمة الطلاق كل القول قوله في ذلك ولم يقل الشهادة نادكرنا الا ان يظهر منه ما يكون
 دليلا بحجة الخلع من قبض الدل او سبب اخر بخلاف لا قبل قوله في ذلك كذا في شرح السير
 الكبير لشمس الدائم رحمه الله ذهنة ان نسمع من الرجل بعة ولا نفهم ما يقول (قوله)
 وما الطريق لاحاطة العلم به فانه لا قبل عليه اى خبر الخمر في مقابلة الاثبات لانه حبر لاص دليل

الى التزكية في الحقيقة هو ان يثبت المركب منه على ما يخرج عداته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية

موجب بل عن استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له * ولأن السامع والخبر في هذا النوع سواء فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت بالخبر بالثبوت فلو جاز أن يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت الداعي إلى التزكية في الحقيقة هو أن لم تقف التزكية منه أي من الشاهد على ما يخرج عقيدته فكان ما أن تزكيت الجمل بسبب الجرح أفلا طريق للزكي إلى الوقوف على جميع أحوال الشاهد في جميع الأوقات حتى يكون إخباره بعديته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يشهد الحقيقة أي الجرح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار أولى * والقلة قوله وقلنا توقف عبارة عن عدم بطريق المجاز أي لا توقف * وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب عامة الفقهاء والاصوليين إلا أن بعضهم فضلوا وقالوا الجرح أمان يدين السبب ولا فإن عين فاما أن ينفيه المعدل أم لا فإن نفيه فاما أن ينفيه بطريق يقيني أم لا * فإن عين السبب ونفيه المعدل بطريق يقيني مثل أن يقول الجرح رأيت قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا وقول المعدل قد رأيت حيا بعد ذلك أو يقول الجرح رأيت شرب الخمر طوعا يوم الجمعة ويقول المعدل كنت مصاحبا له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها أصلا فهنا معارضان وترجح أحدهما على الآخر ببعض أسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة قدم الجرح لأنه اطلاع على زيادة ما يطلع عليها المعدل وما غابا يقينا فوجب تقديمه * وينبغي أن يكون مذهبا هكذا أيضا لأن هذا التعديل نقي عن دليل فيجوز أن يعارض للآيات وهو الجرح (قوله) دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو كون أحدهما نفيًا والآخر إثباتًا يعني لا يقال أحدهما نقي والآخر إثبات والنقي مبني على عدم الدليل فلا يعارض للآيات لأن هذا النقي ثبت بالدليل فصار ملى الآيات * وهو أن يحمل أي الرجوع إلى أسباب الترجيح أي يحمل رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه وإتقانه أولى من رواية يزيد بن الأصم الذي لا يماذله في شيء * بما ذكرنا فإن قوة الضبط تدل على قوة الوهم والفاط * والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه أنه قسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن أبي رباح ومجاهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تروح ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعني في عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجها إياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بكهة ثلثا فاته حبيب بن عبد المزي في قصر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى أجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عليكم لو تركتموني فأعزست بين أظهركم فضننا لكم طعاما فحضرتموه قالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف إبراہيم مولاة على ميمونة حتى أتاه بها بسرف في عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلم هناك هكذا في معرفة الصحابة للمتفكرى وشرح الآثار للطحاوي * وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الأصم أعرابي بوال على عقبيه أنجمله

وإن كان إماما
زان يعرف
وزان يستد
أمر الحال
ال والتا مل
ثبت أنه نبى
أقبل خبره
بالسبحجة
فيه السامع
دليل المعرفة
عليه كان مثل
مسا ر ض
اح ميمونة
ي يعرف
م الاحترام
ال ظاهرة
صار مثل
رفة فوقت
جب المصير
ن أسباب
ر واة دون
مسا ر ض
بة وهو أن
من احتس
نسان أولى
ن عباس
به تزوجها
قسر القصة
رواية يزيد
لا يمد له
ن قان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري * قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين رووا
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن
جبير وعطاء وطائوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء محتج برواياتهم
وأرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وابو الياس السخيتاني وعبد الله بن
ابن نجيح فهؤلاء ايضا ائمة يفتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضي الله عنها ما يوافق رواية
ابن عباس وروى ذلك عنها من لا يضمن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن
مسروق رحمه الله فكل هؤلاء ائمة محتج برواياتهم فارووا من ذلك اولى عما روى من ليس
بكتاهم في الضبط والتبث والفقه والامانة * وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان هو
اعرف بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يقبب عند العقد اما الولي
فلا والبأس ولي من جنبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه * وما روى عن ميمونة رضي الله
عنها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس
كان ينكحها (قوله) وحديث بريرة وزينب لا يعرف الابناء على ظاهر الحال اى خبر
النافي في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبدوانه عليه السلام رد
زينب بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استصحاب الحال لاعلى دليل موجب
للعلم فان من روى انه كان عبدا نبى خبره على انه عرف اليهودية ثابتة فيه ولم يعلم بالبدليل
المثبت للحرية * ومن روى الرد بالنكاح الاول نبى خبره على عدم العلم بالبدليل الموجب
ايضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فاما مضى وشاهد رددا
فروى انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لاثباته على دليل موجب
للعلم * مع ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمته النكاح الاول اى
انها كانت مكسوة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوحها غيره * ثم انهم قالوا خبر
اليهودية في حديث بريرة راجع على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد
بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهى كانت خالة عروة وعمه قاسم فكان سماعهما مشافهة
ورأى خبر الحرية للاسود عن عائشة وسامعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى
اولى لزيادة ثبوتها في المسامحة عند عدم الحجاب * والجواب عنه ان الثبوت فيما قلنا اكثر
لا ثباته على الدليل كما ذكرنا ولان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه
كان حرا جعلاه حرا في حال وعبدنا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية
العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان
عبدا لم تنف شتوت التحير اذا كان زوج المتقة حرا لانه ما قال ابنى خبرها لان زوجها كان
عبدا ولو قال ذلك لاسنى التحير ايضا عند الحرية لان عدم الملة لا يدل على عدم الحكم *
وقوله لو كان حرا لم ينكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ومجوز ان يكون
من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الحبار عند الحرية * ومسئلة الماء اى النقي في مسئلة

وحديث بريرة وزينب من
القسم الذى لا يعرف الابناء
على ظاهر الحال فصار
الاثبات اولى ومسئلة
الماء والطعام والشراب
من جنس ما يعرف بدليله
لان طهارته للمؤمن استقصى
العرفه فى العلم به مثل
النجاسة وكذلك الطعام
والنعم والشراب ولما
استويا وجب الترجيح
بالاصل لانه لا يصلح
علة فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اناه طاهر ولم يبق ذلك الاثاء عنه فان في الاخبار بطهارته مستندا على دليل موجب للعلم كالخبر بخاسته فيمحقق المعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب (قوله) ومن الناس من رجل فضل عدد في الرواة * ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواه اكثر من رواه الاخر عند عادة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثر الرواة وبه قال ابو عبد الله المبرجاني من اصحابنا وابوالحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى اعادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينشئ الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد نجا اذا خبر واحد بطهارة الماء او يحل الطعام وان شراب واثان بالنجاسة او بالحكمة او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤد به ان في باب الشهادة رجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المتني حجة لطمانية القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشهر من الصحابة رضی الله عنهم الاعتناء على خبر المتني دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في اقصاء العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأى فلا يترجح احد الخبرين بكثره الخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثر العدد لاسواء الاثنين واثبتوهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معصية وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب اما ههنا فالخبر لا يخبر عن معصية فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسألتين * كذا ذكره ابو اليسر لقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معصية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفرعان منهم على قول اخذت بذلك وترك ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكرة الثنايين صار اليه محمد * وابي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله * قال والصحيح ما قال فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قل تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمن وقال ما يعلمهم الا قليل وقيل ما هم ثم السائق من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثر العدد في باب العمل باخبار الاحاد فانقول به يكون قولنا بخلاف اجماعهم ارايت لو وصل الى السامع احد الخبرين بطريق

من الناس من رجح فضل
عد الرواة واستدل
ما قال محمد رحمه الله
مسائل الماء والطعام
لشراب ان قول الاثنين
لي لان القلب يشهد
ذلك لمزية في الصدق
لان هذا خلاف السائق
نهم لم يرجحوا بزيادة
عدد

بطريق واحد والاخر بطرق اكان يرجح ماوصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا
فهذا لا يقول به احد * وذكر في الميزان لا يرجح الخبر بكثرته الرواة عند عامة مشايخنا لانه
يحتصل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع
الرواة (قوله) وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية اتخاذ جوابا عن اعتبارهم
الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجع على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار *
فقال وكلا لا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح
بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة - حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين
وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدین ولم يجب الترجيح بهما في رواية الاخبا حتى كان
خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فمما ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير
مستقيم * قال شمس الامنة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى
ان التماز في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدث في القذف بعد
التوبة وخبر غير المحدث وبين خبر المتني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات
حتى ثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول
الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التماز بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال
ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه (قوله)
ولكنهم لا يسلّمون هذا الا في الافراد يعني انهم يسلّمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب
في الافراد حتى لا يرجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد
لكنهم لا يسلّمون عدم الترجيح بهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدین وخبر
الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدین والمرأتين
في ترجيح كافي للشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر
العبد وخبر الرجل كخبر المرأة * كافي مسئله الماء يعني اذا اخبره عبدقة بطهارة الماء وحرقة
بجاسته او على القاب فيتحقق التماز ويعمل باكبر رايه لان الحجة لاتم من طريق الحكم
بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والماء كسواء فلتحقق المعارضة يصير الى الترجيح
باكبر الراي * وان اخبره باحد الامرین مملوكان فقتان وبالاخر آخر حران فقتان اخذ
بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين فعد التماز
يرجح قول الحرين نص عليه في المبسوط * واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسئله الماء ثبت
في الاخبار ايضا * ثم انهم مالم يسلّموا ذلك في العدد لاتهم الالتزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم
كلامهم لثم الالتزام * فقال الا ان هذا اى ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو
في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد وبالاترجيح بزيادة عدد
الرواة ولو كان ذلك حجة لا اشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاخا وبزيادة

وكذلك لا يجب الترجيح
بالذكورة والحرية
في باب رواية الاخبار
ولكنهم لا يسلّمون هذا
الا في الافراد فاما في العدد
فان خبر الحرين اولى
وكذلك رواية الرجلين
كافي مسئله الماء الا ان هذا
متروك باجماع السلف

الثقة * فالترجيح خبر المتي على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدن في مسألة الماء فليظهر الترجيح في العمل به فيما يرجح الى حقوق العباد فأما في احكام الشرع فخير الواحد وخبر المتي في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله (قوله) وهذه الحجج يجهلها اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرها سوى المحكم منها والسهلة بجملة انواعها من التواتر والمشهور والاحاد * تحتمل البيان اى تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التخيير فوجب الحاق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذى نشرع فيه

﴿ باب البيان ﴾

البيان لغة الاطهار والتوضيح قال الله تعالى علمه البيان اى الكلام الذى يدن به ما فى قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياه ومنفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام محمد بن عبد الله بن محمد بن الحسن رحمه الله في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اى هذا الذى ذكرت من ستى في الماضيين ايضاح لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب * او القرآن فصل الحق من الباطل * وقال تعالى فاذا قرأه فاتح قرأه ثم ان علينا بيانه اى اذا قرأه جبريل عليك باحرامه فاتبع ما يحصل منه متروكا عليك فاقرأ حينئذ ثم ان علينا بيانه اى اظهار ما فيه واحكامه وشرايمه وقيل اذا ارادنا فاستمع قارئه ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه * والمراد بهذا اى بما ذكرنا من الايات الاطهار والفصل فان المظهر لشيء والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه وقد يستعمل هذا لفظ البيان مجاوزا وغير مجاوزاى متعدبا كيانا وغير متعد كيانا * وكان البيان مصدر الثلاثى المجرد فهو مصدر المنشعبه ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذى هو مصدر الثلاثى لازم والذى هو مصدر المنشعبه قد يكون متعدبا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كتنويعهم في المثل قديين الصبح لذي عتين اى بان واتخاذ كر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاطهار وقد يستعمل في الظهور ليعى عليه قوله * والمراد به اى بالبيان * في هذا الباب اى فيما نحن بصده من تقسيم البيان * اوفى هذا النوع السعى باصول اثقة الاطهار دون الظهور * وعده بعض اصحابنا واكثر اصحاب النسافى معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذى حصل له سند الخطاب لان اصله للظهور فقال بان هذا المتى لى بيا اى ظهر واتضح وبان البهلاى اى ظهر وانكشف * ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بن فلان كذا بيانا فهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذوبيان يراد منه الاظهار وكما في التزيل الذى هو اوضح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا * وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا * قال الجوهرى والبيان النصيحة والدين ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا واذا كان كذلك كان جهله بمعنى الاظهار اولى * ومن جهله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الحجج يجهلها
يحمل البيان فوجب
الحاق بها وهذا

﴿ باب البيان ﴾

البيان في كلام العرب
عبارة عن الاظهار وقد
يستعمل في الظهور قال
الله تعالى علمه البيان وهذا
بيان للناس وقال ثم ان
علينا بيانه والمراد بهذا
كله الاظهار والفصل
وقد يستعمل هذا مجاوزا
وغير مجاوز والمراد به
في هذا الباب عندنا
الاظهار دون الظهور

بأن كثيراً من الأحكام لا يجب على من لا يتأمل في التصوص ولا يجب الايمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة ما لم يتبين لهم لأن الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اراد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الأئمة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم وقد علمنا أنه بين لكل من وقع له العلم ببيان قافر ومن لم يقع له العلم فاسر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو مشتملاً للبيان في حق الناس كلهم (قوله) عليه السلام أن من البيان لسحراً * عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قدم رجلان من المشرق فخطبا فتعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحراً وان من الشعر لحكمة * قيل معنى تسميته بالسحر ان بانمحر يستل القلوب تكذا بالبيان الفصح يستل القلوب وكما ان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بمتين في لباس المتين الذي هو متين * والاوجه ان يقال السحر في زعمهم هو الايمان بشئ يتعجب الناس عنه ويمعزون عن الايمان به * مساواتهم من اتى به في اسباب القدرة والالات * حمل والبيان النصيح قديان في الحسن والملاحة غاية يتعجب الناس عنه ويمعزون عن الايمان به * مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالات النطق فيسمى سحراً * ثم قيل معنى الحديث ثم اتعجب في الكلام والتعجب تحسبه ايروق قوله ويستعمل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحراً لان مصرف عن جهته فهذا التكلم ببيان يصرف قلوب السامعين الى قبول بوله وان كان غير حق * وقيل معناه ان من البيان ما يكتبه صاحبه من الاثم ما يكتبه الساحر بسحره * وقيل معناه مدح البيان والحلث على تحسين الكلام لان احد القرنين وهو قوله وان من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا القرن الآخر كذا في سرح السنة * وذكر في بعض الاصولين ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين بيننا وبين اوتانما يحصل الاعلام بدليل والدليل يحصل للمعنى فها هو ثلاثة اعلام اي تبين ودليل يحصل له الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذين المعاني الثلاثة * ثم نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كما نكر الصبر في من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من الاشكال الى التجلي * واعترض عليه فانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابعة اجبال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتحير والتبديل لم يدخل فيه ايضاً * وان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرفت * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اي يجعله بمعنى الظهور كذا بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد * ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كآثار الفقهاء والتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر في آداب العلم عما هو دليل عليه * وعبارة * منهم هو الادلة التي تبين به الاحكام

ومن قول النبي عليه السلام
ان من البيان لسحراً اي
الاظهار والبيان على
اوجه بيان تقرير وبيان
تقرير وبيان تبيين وبيان
وبيان ضرورة في حجة
اقسام اما بيان التقرير
تفسيره ان كل حقيقة تحت
الجهاز او عام يحتمل
الخصوص اذا حق به
ما يقطع الاحتمال

قالوا والليل على صحنه ان من ذكر دليل لثبته واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا
 ان يقال بياته وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع
 ولاخراج المطلوب من الاشكال الى التبلي وقال يتعلمه ولكنه لم يتبين * وعلى هذا
 بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب
 استعماله في الدلالة بالقول فيقال به بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد *
 قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتبينها
 لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها مفيد غلبة الظن فهو من
 حيث انه مفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان * وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي
 رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه
 ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمع * وأشار شمس الانعم رحمه الله في فصل
 بيان التفسير في آراء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم
 الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا * واية اشار
 الشيخ ايضا في الباب الذى يلى هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار
 ماصح عندك من هذه التعريفات (قوله) بيان تقرير * اضافة البيان الى التقرير والتفسير
 والتبديل من قيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي *
 واطافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل من قيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب
 اى بيان هو تقرير وكذا الباقي * واطافته الى الضرورة من قيل اضافة الشيء الى سببه
 اى بيان يحصل بالضرورة * ففي خمسة اقسام * اتفق الشرحان على قسم البيان على
 الالوهة الخمسة المسماة بالاسمى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان
 تغير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يحمل من
 اقسام البيان والامام شمس الانعم رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبديل
 متابعا لقاضى الامام الى زيد رحمه الله ولم يحمل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير
 حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق
 صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل في حق صاحب
 الشرع وقطع الحيوية في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد
 فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يحمل النسخ من اقسامه باعتبار كونه
 بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل * وقوله كل حقيقة تحتمل المجازا وطام يحتمل الخصوص
 احتراز عن مثل قوله تعالى ان الله علم حكيم ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص
 * كان بيان تقرير اى يكون مقرر لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره * وذلك اى بيان
 ان تقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العلم الذى يحتمل الخصوص

ان تقرير وذلك مثل
 تعالى فسجد الملائكة
 اجمعون لان اسم الجمع
 ما يحتمل الخصوص
 به ذكر الكل

قال اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم
 فيقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص * ومنه اى مثل ما ذكرنا في
 كونه بيان تقرير قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وهو نظير الحقيقة التى تحتمل المجاز فان
 الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته قال القيرد طائر لا سرعه في منسبه وقال ايضا فلان
 يطير بهمنه فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب للحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز * وذكر في
 الكشف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من
 دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا انهم
 امثالكم محفوظة احوالها غير مهملة امرها والفرس في ذكر ذلك الدالة على عظم قدرته ولطف
 علمه وسعة سلطانه وتديره تلك الخلائق متفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف ومو حافظ لما لها
 وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وار انكفئين ليسوا مخصوصين بذلك
 دون من عداهم من سائر الحيوان * وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول
 الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عني به الطلاق من التكاح اى رفع قيد التكاح لان
 الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالتكاح صار مختصا به في الشرع والعرف
 فصار الطلاق لرفع التكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع
 ولهذا لو نوى صدق ديانة لاقتضاه فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فيقوله عني به الطلاق
 من التكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز * وكذا قوله انت حر موجه العتق عن
 الرق في الشرع * ويحتمل التخليه عن القيد الحسى والجسدى والعمل * ويستعمل في الخلوص
 يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حر اى خالص لا رمل فيه *
 ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اى كريم والحرمة الكريمة وفاقه حرة اى كريمة *
 وسحابة حرة اى كثيرة المطر فيقوله عني به العتق عن الرق قرر وجوب الحقيقة الشرعية
 وقطع احتمال غيرها (قوله) واما بيان التفسير * بيان التفسير هو بيان ما فيه خفا من
 المشترك والجمل ونحوها * مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فانه مجمل اذ العمل
 بظاهره غير ممكن وانما يقف على المراد للعمل به ببيان * وقوله تعالى والشارق والسايفة فاقطعوا
 ايديهم فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق الجمل فانه لا يلزم انه يجب من الابط
 او من المرفق او من الزند ونحو ذلك مثل آية الربوا * ثم لخص اى كل واحد من هذه الايات البيان
 بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم
 ها توارع عشر اموالكم وبالكاتب الذى امر بكتابتها لعمرون حزم وغير ذلك * والصاب
 في السرقة بقوله عليه السلام لا قطع فيها دون ثمن الجن اولاه قطع في اقل من عشرة دراهم
 * ومحل القطع بقطعه يدسارق وذا صغوان من الزند * والربوا بقوله عليه السلام الحطة
 بالخطة مثل بئى الحديث * وذلك اى مثاله من المسائل المتفق عليها قول الرجل لامرأته انت
 بان اوانت على حرام او غير ذلك من الكتابات ثم قال عني به الطلاق فانه يكون بيان قصير

ومنه ولا طائر يطير بجناحيه
 وذلك مثل ان يقول
 الرجل لامرأته انت طالق
 وقال عني به الطلاق
 من التكاح واذ قال لدم
 انت حر وقال عني به
 العتق عن الرق والمالك
 وهذا البيان يصح موصولا
 ومفصولا قلنا انه مقرر
 واما بيان التفسير فبيان
 الجمل والمشارك مثل
 قوله تعالى واقموا
 الصلوة وآتوا الزكاة
 والشارق والسايفة ونحو
 ذلك ثم يلحقه البيان
 بالسنة وذلك مثل قول
 الرجل لامرأته انت طالق
 اذا قال عني به الطلاق
 صح وكذلك في سائر
 الكتابات ولغلا على الف
 درهم وفي البلد تقود
 مختلفة فان بيانه بيان قصير

فان النبوة او الحرمه مشتركة للمعاني فاذا قال غيب هذا الكلام الطلاق فقد رفع
 الاجماف فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل بصل الكلام تنفع النبوة والحرمه
 وكذا اذا قال لقان على درم وفي البلد فتود مختلفه كان مشكلا له حول الالف المقربه في
 اشكاله فاذا قال غيبته قد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيره (قوله) ويصح
 هذا اي بيان التفسير موصولا ومفصولا لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة
 الى الفعل الا عند من يجوز تكليف الحال واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فجائر
 عند عامة الفقهاء خلافا لجبائي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتا بسهم والظاهرية والحنابلة
 واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد
 وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رحمهم الله ذهبوا الى فكان الشيخ
 رد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي محبة بيان ما فيه خفا متصلا ومفصلا
 مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يكتفى انكاره فان الرجل اذا قران اعلان عليه شيئا ثم بينه
 متصلا ومفصلا قبل قوله في قولهم جيها وكذا لو قال لامرأته انت باين مجوزله ان بين
 متصلا ومفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل ثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الصائفة من
 اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب احتج من ابى جواز تأخيرها بان المقصود
 من الخطاب هو انجام العمل والتكليف وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
 البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف مالىس في الوسع ولا يقال كان العمل
 مقصودا فالمع والاعتقاد مقصودان ايضا والاجال والاشراك لا يمتنعان من وجوب الاعتقاد
 لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان مجمل بالمقصود
 الاصل فلا يجوز وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب
 المرئي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالمرية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا
 لم يصح ذلك عرفنا انه يصح ههنا ايضا بجماع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب
 ولا يقال ان المبحس مخاطبة المرئي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فلما
 في الخطاب بالمجمل قد فهم السامع ان المتكلم اراد انجام اراد انجام اراد انجام عليه اوله عن
 نفي وفي الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد انجام المنيعين والمسلماني لانهم قالوا المستبر
 في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد
 ينفي ان يجوز خطاب المرئي بالزنجية لان المرئي اذا عرف حكمه الزنجي المخاطب علم انه اراد
 بمخاطبه له شيئا اما الامر والى او غيرها وقد اتفقا على فساده وبقية فعرنا ان الفرق
 باطل وهذا بخلاف بيان التسخ حيث جاز تأخيرها لان تأخيرها لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة
 في الحال فامكنه الاندفاع على الاداء واما تأخير بيان المجمل فيخل بمعرفة صفة العبادة فممكن
 ادائها في الحال وتمسك من جوز تأخيرها بقوله تعالى فاذا قرأه فاتبع قرأه ثم ان علينا
 بيانه وعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي الاتراخي باجماع اهل

يصح هذا موصولا
 نصولا هذا مذهب واضح
 اصحابنا حتى جماعوا
 بيان في الكنايات كلها
 نبولا وان فصل قاله
 مالى ثم ان علينا بيانه ثم
 تراخي وهذا لان الخطاب
 لمجمل صحيح لمقد القلب
 الى حقة المراد به على
 تظار البيان الا ترى ان
 تلاء القلب بالمشابه
 نرم على حقة المراد به
 يصح في الكتاب والسنة
 في غير انتظار البيان
 ذالولى واذا صح الابتلاء
 من القول بالتراسخ

الامة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده * فان تجسروا
 يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتزويل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير
 في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان
 فان فيه الحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميع اظهاره بالتزويل * قلنا قوله تعالى
 فاذا قرأناه فاتبع قرأته امر للنبي عليه السلام باتباع قرأته وانما يكون مأمورا بذلك بمدروله
 عليه فانه قبل ذلك لا يكون علما به فكان المراد من قوله تعالى فاذا قرأناه هو الانزال ثم انه
 تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كونه
 الشيء سابقا على نفسه * وبيان الخطاب بالجميل قبل البيان صحيح فانه بعد الابتلاء باعتقاد
 الحقيقة نية هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من
 الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمشابه الذي ايسر
 عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقة فالابتلاء بالجميل الذي ينتظر بيانه كان اولي بالصحة وليس
 فيه تكليف ماليش في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر
 الى البيان * وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يحدد اصلا فانه لا يعرف انه امر
 او نهى او خبر فاما العربي المخاطب بالجميل او المشترك فيتمكن من معرفة ما يفيد الخطاب
 في الجملة فانه يعلم انه امر او نهى او خبر ويعرف مجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اراد
 واحد من مفهوماته فيترقان * وهذا القدر من التعريف يصاح مقصودا في كلام الساس
 فان الرجل قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا
 القدر ولهذا وضعت في ائمة افهام مهمة كما وضعت الفاظ لمان معني * وايضا قد يحسن
 من الملك ان يقول لبعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة
 بتفصيل ما تمسكه * ويحسن من المولى ان يقول لفلانه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم
 الجمعة وتبتاع ما ياتيك لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لقضاء الحاجة والنزيم
 عاها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ الجميل او المشترك من غير بيان في الحال
 ليمد وجوب اعتقاد الحقيقة وضرورة الخطاب به مطعما بالنزيم على الفعل على تقدير البيان
 وعاصيا بالنزيم على الترك (قوله) واحتفوا في تخصيص العام لاختلاف العام اذا خص منه
 سى بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراح فاما العام الذي لم يخص منه شيء
 فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الصرخي وعامة المتأخرين
 من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي
 والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراحا كما يجوز تمصلا * وذكر في الحصول والمتمدد
 والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهرها استعمل في خلافه كالطلاق اذا اراده المقيد والتكرة اذا
 اراد بها المعين * والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراحا لا يكون بيانا ان المراد
 من العام بضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصرا على الحال * وقادته ان
 العام لا يصير به ظنيا لان صيرورة ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

واختلفوا في خصوص
 الموم قال اصحابنا لا يقع
 الخصوص متراحا وقال
 الشافعي رحمه الله يجوز تمصلا
 ومتراحا وقال علمنا
 قين اوصى بهذا الحكم
 لفلان وبضه لفلان غيره
 موصولا ان الثاني يكون
 خصوصا للاول فيكون
 القس لثاني واذا فصل
 لم يكن خصوصا بل صار
 معارضا فيكون القس
 بينهما وهذا فرع لما
 ان الموم عندنا مثل
 الخصوص في احياج الحكم
 قطعا ولو احتمل الخصوص
 متراحا لما اوجب الحكم
 قطعا مثل العام الذي
 لحقه الخصوص وضحه
 هاسوا ولا يوجب واحد
 منهما الحكم قطعا بخلاف
 الخصوص الذي مر وليس هذا
 باختلاف في حكم البيان
 بل ما كان يساها معضا صبح
 القول فيه بالترخي

لا في التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اي الاختلاف المذكور * ولو احتمل
 الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراجها لما اوجب الحكم قطعا
 لاحتمال ظهور كون البعض مراداً منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله
 لكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه موجبا للحكم في الباقي
 قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فها سوا اي العام الذي يلحقه الخصوص
 والذي لحقه الخصوص (قوله) لان اليان المحض كما ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال
 ليس من شرط اليان لان النصوص المعربة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال
 فقال الشيخ رحمه الله في اليان المحض وهو اليان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه يشترط
 كون المحل موصوفاً بالاجمال او الاشتراك والوارى يعني اولان اليان هو الاظهار ولا بد لحقيقة
 الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعربة عن الامور ابتداء انما
 سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا
 فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة
 رحمه الله بيان المجهول بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل
 بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيراً واعلاماً لما هو المراد به فيكون بيانا من كل
 وجه ولا يكون ماضياً فيصح مفصلاً وموصولاً فاما دليل الخصوص فليس بيان من كل وجه
 بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون
 العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولاً على انه
 بيان ويكون معارضاً ماضياً للحكم الاول اذا كان مفصلاً * وماليس بيان خالص بل هو
 بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراضي * جعل شمس الائمة رحمه الله
 الاستثناء بيان التغيير والتعليل بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل
 النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليل
 موافقا لشمس الائمة رحمه الله لانه بالنسخ لانه لا يصح الامتراخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير
 والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعد ما تغير عن اصله يتقلب تصرفاً آخر
 وفي التغيير لا يتقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكليماً بالباقي لا غير وفي التعليل يتغير الكلام
 عن كونه ايجاباً ويتقلب تصرف بين على ما عرف * وقوله لا ترى توضيح لقوله بل هو
 تقرير ومعناه لا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا لحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص
 فيكون التخصيص مقراً لما كان موجبا في الاصل لا مغيراً اذ لو كان مغيراً لم يبق موجبا كالتطبيق
 بالشرط * او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذي هو اصله حتى اوجب
 الحكم في الافراد الباقية بمعمومه فيكون مقراً ولو كان مغيراً لم يبق كذلك * او معناه انه كان
 يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقراً لا مغيراً
 قلت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام * والحاجة بطريق

لان اليان المحض من شرطه
 عمل موصوف بالاجمال
 والاشراك ولا يجب العمل
 مع الاجمال والاشراك
 فيحسن القول بترأخي
 اليان ليكون الابتداء
 بالقدر مرة بالفعل مع
 ذلك اخرى وهذا يجمع
 عليه وماليس بيان حالس
 محض لكنه تغيير او تبديل
 ويحتمل القول بالترأخي
 بالاجماع على مانين
 ان شاء الله تعالى وانما
 الاختلاف ان خصوص
 دليل العموم بيان او تغيير
 فتداهو تغيير من القطع
 الى الاحتمال فيفيد بالوصل
 مثل الشرط والاستثناء
 وعنده ليس بتغيير لما قلنا
 بل هو تقرير فصيح
 موصولاً ومفصلاً لا ترى
 انه يبقى على اصله في اليجاب
 وقد استدل في هذا الباب
 بخصوص احتجالي بيان
 تأويلها منها ان بيان بقرة
 في اسرائيل وقع متراجهاً

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان الموم خطاب لنا في الحال بلا جاع والمحاطب
 به لا يخلو اما ان قصد افهامنا في الحال او لا قصد ذلك والثاني قلنا لا اذ لم يقصد انتقص
 كونه مخاطبا اذ المقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك
 الا انه قصد افهامنا * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا
 في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من
 مخاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عني به ولا يكون عبثا
 اذ الفائدة في الخطاب ليست الا افهام المخاطب ثبت انه اراد افهامنا في الحال * واذا اراد
 افهامنا في الحال قاما ان يريد ان يفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره
 للموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وان ارادنا
 ان يفهم غير ظاهره وهو لم ينسب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون
 تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل قاذ الا بد ان يبين التخصيص متصلا بالموم او يشرنا
 بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن الموم لئلا يكون اغراء
 باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان الجمل قاته جازلان الجمل لا ظاهر له يؤدي
 تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى اقلوا
 المشركين اقتضى بمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب
 اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
 الزكوة اقتضى وجوب فعل على نفسه وجوب شيء في مساله وذاك ليس بخلاف
 الحق فافترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقتا الخصم في القول بالموم كان من
 ضرورته لزوم اعتقاد الموم فيه وجواز الاخبار بانه عام ونحو ذلك خبر البيان بدليل الخصوص
 يؤدي الى القول بمجواز الكذب في الحجج الشرعية وذاك باطل * وهذا بخلاف النسخ فان
 الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل قاما في حيوة التي عليه السلام فان كان يجب اعتقاد
 التابيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان يزل ساعة فساعة ويتبدل
 الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما وجب اعتقاد التابيد فيه واطلاق القول به بسدر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على ان شريعتهم لا تنسخ بعده بشرية اخرى * وتمسك من جوز تأخيره
 بخصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * قلنا قوله تعالى واذا قال موسى
 لقومه ان الله يامركم ان تعبدوا بقره تمسكوا به بطريقين * احدهما اشار اليه الشيخ في الكتاب
 وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذيبح بقره مطلقا ليعظم امر القتل بينهم والمطابق عام عندهم
 على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ الموم ثم بينها لهم بمد سؤلهم مقيدة بالوصاف كما نطق به
 النص والتقييد تخصيص للموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير
 التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص الموم
 اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا يبدل للمطلق
 وزيادة على النص فكان
 نسخا فصح متراجعا
 لما بين في باب ان سألته
 تعالى واحتج بقوله في قصة
 نوح عليه السلام

التيين والهاك ان الامل عام

لحقه خصوص متراخ

بقوله انه ليس من اهلك

والجواب ان البيان كان

متصلا به بقوله الا

من سبق عليه القول

وذلك هو ما سبق من وعد

اهلاك الكفار وكان ابنه

منهم ولان الامل لم يكن

متا ولا لابن لان اهل

الرسل من اتبعهم وآمن

هم فيكون اهل ديانة

لا اهل نسبة الا ان نوحا

عليه السلام قال فيها حتى

عنه ان ابي من اهل لانه

كان دمه الى الايمان فلما

انزل الله تعالى الآية

الكبرى حسن ظنه به

وامتد نحوه رجاءه فني

عنه سؤاله فلما وضع

له امره اعرض عنه وسامه

للعذاب وهذا ما يقع

في معاملات الرسل عليهم

السلام ساء على العلم البشري

الى ان ينزل الوحي كقائل

الله تعالى وما كان استغفار

ابراهم لا يبه الا عن

موعدة وعدها اياه فلما

بين انه عدوه تبرا منه

معنى فذلك مبع متراجعا * والدليل على ان الامر كان متاولا بقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق
بالتقيد ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى بقرة كانت قد نبهوها لاجزأت
عنها ولكنهم شددوا واشددها عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر
الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى التقيد وان استقصاهم في السؤال
صار سببا لتليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثاني وهو المذكور في عامة
كتبهم انه تعالى اسر بذبح بقرة معينة غير مذكورة ثم اخبر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز
تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عنها بقوله عز اسمه انها
بقرة لا قارض ولا بكر انها بقرة صفراء فقع انها بقرة لا ذلول ولو كانت تكرة لئلا يواضع تعيينها
للخروج عن المهدة بآية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا بامور متجددة اذ لو كان تكلفهم بامور
متجددة غير ما امروا به اولالكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرادون ماذكرت
اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولابالاجماع فبين ان بيان ذلك الواجب
المدلول عليه بقوله بقرة * وان المذبح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للامور به اولا
المدلول عليه بقوله فذبحوها اي البقرة المأمور بذبحها المذكورة الا ترى انهم لو ذبحوا هذه
البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن المهدة ثبت انه بيان ذلك الواجب
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بن المطلق لو كان مرادهم صار التقيد مرادا يؤدي الى القول
بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جيما لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد
من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا لو اننا شاء الله لم نردون
اي الى البقرة المراد بذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداه وجهل بمواقب الامور تعالى
الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الابتداء لافى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة
لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا
بيان تلك البقرة بقولهم ادع لاربك بيننا ما هي * بين لنا ما لو انها وتولى الله تعالى بيانها لهم
فلو حمل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون رقعا فذلك الحكم وهو خلاف النص * واما ما روى
من الخبرين اخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لان ظاهر
قوله لو عمدوا الى ادنى بقرة لاجزأتهم يقتضي ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا
فشددها عليهم يقتضي اثبات الحكم في التقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلمنا جواز
تأخير تقيد المطلق باعتبار ان التقيد نسخ للاطلاق كالتبراه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب
لانه يمزج عن محل النزاع * وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدي الى التجهيل واعتقاد
غير الحق او اعتقاد ما لا يسيل لى الى معرفته كما كنا في تخصيص العام فالجواب عنه اننا لانسلم على هذا
التقدير عدم اقتران بيانها لجواز اعلام موسى عليه السلام ايهم عند نزول الامران المراد بذكر بقرة
معينة لا مطابقة فكان هذا بيانا عاما لمقارنا ثم تأخر البيان التفصيل الى حين سؤالهم وتأخير مثل
هذا البيان عندنا جائزا ايضا * ومنها قوله تعالى فذلك في اى ادخل في السيفه يقال سلكه فيه

سلكا فسلك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى * وانين
تاكيد لزوجين وقرئ * بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى للثلاث
يستطيع تناسلها بالفرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها ناسا واولادك
* ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك قال نوح رب ان ابني من اهلى وان وعدك
الحق اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ قوله عز اسمه انه ليس من اهلك فدل ان تاخير
التخصيص جائز * فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما ان الان لم يحق التخصيص المتراخي به
بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعد اهلا كـ
فانه وعده باهلاك الكفار جميعا واراد به امراته واغتهوا به كنعان وكانا كافرين * والثاني ان الاهل
مشترك بمحمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين قومهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة
فقال خلاص ابنه بناء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين
لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا في وعد النجاة وتأخير
بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال بردي على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام
بمداوعد باهلاك الكفار كان منها عن الكلام فيهم قال تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم
مفروقون فلو كان قوله الامن سبق عليه القول منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص
ابنه بقوله رب ان ابني من اهلى فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصص جهنم اى حطبها والحطب ما يحسب به اى يرمى يقال حصصهم
السما اذ امرتهم بالمصاة فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا قاله لما نزل
جاء عبدالله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ليس عيسى وعزير والملائكة
قد عبدوا من دون الله اقترامهم يمدحون في النار فاذل الله تعالى ان الذين سبق لهم من الحسن
اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار يمدحون * فاجاب بان الان لم
ان ذلك تخصيص اذلا بدله من دخول المحصوص تحت العموم لولا التخصيص واولئك لم
يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يقل عن اى الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا
عبدوا الاوثان وما كان فيهم من يبعد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متاولا لهم * ولا يقال
لولم يدخلوا لما او رد هم ابن الزبير قضاء على الآية وهو من الفصحاء ولرد الرسول
صلى الله عليه وسلم عليه ولم يكت عن تحفته * لا اقول لاهل سؤال ابن الزبير كان
بناء على ظنه ان ما ظاهرا فيمن يقل او مستتملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى وما خلق
الذكر والانثى ولا اتهم عابدون ما عبدو وقد اتفق على وروده بمعنى الذى يتناول للعقلاء والاهل
اخطأ لا بها ظاهرة فيما لا يقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد
الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم لما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير ما ذكر مذكور
رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان الملائكة يعقلون ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول
الفقه لابن الحاجب * ولئن سلمنا انه سمكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تمت القوة

واحتج بقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله
حصص جهنم ثم لحقه
الخصوص بقوله ان الذين
سبق لهم من الحسن
متراخيا عن الاول وهذا
الاستدلال باطل عندنا
لان صدرا الآية يمكن متاولا
لعيسى والملائكة عليهم
السلام لان كلمة ما ذوات
غير انعقاد لكنهم كانوا
ممتدين فزاد في البيان
اعراضا عن نعمتهم واحتج
بقوله انا مهلكوا اهل
هذه القرية وهذا عام خص
منه آل لوط متراخيا

ومجادتهم بالباطل بعد تبيين الحق لهم وعلمهم بأن الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا
اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالاً لقوله تعالى واذا سمعوا الاوتار امرضوا عنه ثم
بين الله تعالى تمتهم في معارضتهم بقوله عز وجل ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى الاية
ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يفتن
* وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في حاجة اليمين عن التمسك بالاحياء والامانة
الى قوله ان الله ياتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لتنت القوم ومكابرهم وكان
ذلك تأكيداً للحجة الاولى ودفعاً لتليس اليمين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء
بيان ودفع لمادة الحزم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف
الحليل واخراهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى
قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل عام يقول لوطا واهله كابتالوا غيرهم
من سكان القرية ولهذا قال الحليل عليه السلام ان فيها لوطاً من خص من لوط واهله بعد
ما قال ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطاً يقولهم لتجيئه واهله فدل على جواز انفصال
المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الاية غير صحيح
ايضاً كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لاتصال اليسان اى الدليل المخصص به * اى هذا
العام فانه تعالى قال ان اهلها كانوا ظالمين اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكركم لتبين كيقال
اقتله انه محارب وارحمه ان ران ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من
حيث المعنى لوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء
واضح * وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في آية اخرى وهى قوله تعالى قالوا انارسلنا
الى قوم مجرمين الا لوط انالنجوهم اجمعين الا امرأته فثبت ان التخصيص قد كان متصلاً
لكنه تعالى لم يذكره صريحاً ههنا كغنا بالاشارة المدرجة في التعليل والاستثناء الاول منقطع
ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالأجرام فاختلف لذلك الجنس وان وصل ان كان من
الصغير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا لوط ووجدتهم قاتمه لم يجرموا * وآل
لوط على تقدير الانقطاع مجرمون من حكم الارسل اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى
القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلاً ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر
والسهم الى الرمي فانه في معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل اما اهلكنا قوماً مجرمين ولكن
آل لوط عيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخون في حكم الارسل على معنى ان الملائكة
ارسلوا اليهم جميعاً لم يهلكوا هؤلاء ونجوا هؤلاء فلا يكون الارسل مخلصاً لمعنى الاهلاك والتعذيب
كأى الوجه الاول * وقوله اما لنجوهم في المقطع جاز محرى خبر لكن في الاتصال بال لوط
لان المعنى لكى آل لوط منجون * وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل
لوط فقالوا اما لنجوهم * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لنجوهم لامن الاستثناء الاول
لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم والآل لوط

هذا ايضا غير صحيح
ن البيان كان متصلاً به
افى هذه الاية فلانه قال
ن اهلها كانوا ظالمين
ذلك استثناء واضح وقال
غير هذه الاية الآل
وط انالنجوهم اجمعين
لا امرأته

الا امراته كما اتهم الحكم في قول المقر فلان على عشرة دراهم الثلاثة الادرها فلما في الآية
 فقد احتلف الحكماء لان الال لوط متناق بإرسلنا اوميجر من والا امراته قد تملك بنحوهم
 فكيف يكون استاء من الاول (قوله) غير ان جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلهما كانوا
 ظالمين استاء لوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حيث قال انما قال ذلك مع انه
 علم قيسا ان لوطا ليس من المهلكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده النجاة قصدا
 اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافي بتخصيص جبرئيل ومكائيل عليهما السلام بالذكر
 في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الانبياء وكافي بتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله عز وجل
 يرض الله الذين آمنوا منهم والذين اتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان
 سببه الظلم والمصيبة فان العذاب في الدنيا قد يخص بالظالمين كافي قصة اصحاب السبت وقديم
 الكل على ما قال تعالى واقوا فتنة لاصيين الذين ظلموا منكم خاصة فيكون خزيا وعذابا في
 حق الظالمين وابتناء وامتحنان في حق المطيعين كالاسراض والاوراج وكن زنى ولم يبق قام
 عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحنان قارا والحد على السلام ان
 يدنوا ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل يخو منه ام يتلى به *
 وذكرنا باليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطا طلب الرحمة من الله تعالى
 على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه
 السلام للرسول ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة واما هو جدال في شأنه كقائل في موضع
 اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لم يعملوا اهلهما بظلمهم احتج عليهم ببرائة لوط
 من ظلمهم شفقة عليهم وتخرا لآخيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطه كاهو موجب الدين
 فاحبه اليه لوطا لم يحس اعلم بمن فيما يمتنون بالبرئ والظالم منهم لتنجينه واهله * وقوله
 او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة
 لا اكرام لوط او خوفا * وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل
 تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على
 ذلك طلبا لزيادة الحشاش القاب للممانعة ومنها قوله واعلموا انما غنمتم من شئ الى قوله
 ولذى القربى اوجب نصيا من الحمى لذوى القربى علم تناول جميع اقرباء الرسول ثم تاخر
 خصوصه الى انكم عنان بن عفان وجبر بن مطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فدل
 على جوار تاخير التخصيص * واعلم انه كان امدا مناف خمسة بين * هاتم ابوجد
 النسي * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمرو ولكل عقب ونسل الاعمرى ونا
 قسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سهم ذوى القربى يوم خير بن بى هاتم وبنى المطاب
 ولم يبط غيرهم جاء عنان وهو من بى عبد شمس فانه عنان بن عفان بن ابى العاص بن
 امية بن عبد شمس بن مناف * وجبر بن مطعم وهو من بى نوفل فانه جبر بن مطعم
 بن عدى بن نوفل بن عبد مناف قتالا انا لانكر فضل بنى هاتم لملك الذى وضعت

غير ان ابراهيم عليه
 السلام اراد الاكرام
 لوط بمخوص وعد
 النجاة او خوفا من ان يكون
 العذاب عاما وذلك مثل
 قوله رب ادرى كيف
 يحيى الموتى واحتج بقوله
 ولذى القربى انه خص
 منه بعض قرابة النبي
 عليه السلام بمحدث ابن
 عباس في قصة عنان
 وجبر بن مطعم رضى الله
 عنهم

الله فيهم ولكن نحن وبسبب الطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتم وحرمتا فقال
انهم لم يزلوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفرقوني في جاهلية ولا اسلام
فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبسبب الطلب بيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
هذا عندنا من قيل بيان الجمل لان قيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتل قربى
القراءة وقربى النصرة اى نصرة الشعب والوادى على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
عن رجل فين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصرة لا قربى القراءة وتأخر
بيان الجمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبا فاما لما حملنا لفظ
القربى على قربى النصرة وهو يحتل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هو موضوعه لا غير ثم اشار في آخر
كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
بمعنى ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجعلا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
من النسب لا يمكن العمل بجميعها فاما علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك
يوجب دخول جميع بني آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه
بابه خاصة او بجمعه او باعلى منهما فكان مجعلا فين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
من يناسبه الى هاشم والطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء بل هو بيان
المراد بالعام الذى تعذر العمل بعمومه وهو في حكم الجمل فيجوز تأخيره * فهذا بيان
التصور المذكورة في الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأه فاتبع قرأه ثم
ان علينا بيان امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من
الانقطاع لانه تكليف ماليش في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام ثبت
انه يجوز بيانه متراخيا * وكذلك نص المواثيق عام في ايجاب الارث للأقارب كفارا كانوا
او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا يوارث اهل ملتين شتى * وكذلك
الوصية سرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم
خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا * وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الزانية
على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص مادون خمسة اوسق ببيان
متأخر وهو خبر الرايا * والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة
على ما قيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بأمرا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شيء من
معانيه فاعلمنا بياها وانذا كان كذلك يمكن حمله على الجمل ومحوه لحملناه عليه وتأخر بيانه
جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في
القرآن بالاحق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

هذا عندنا من قيل
ان الجمل لان القربى
نل وكان الحديث بياناه
المراد قربى النصرة لا قربى
قراءة واجماله ان القربى
نسب اول غير النسب
يتناول وجوها من النسب
تختلف والله اعلم بالصواب

مالاتمهي وانما المراد بعض ما في القرآن وهو الحمد الذي يكون بسانه قصيراته ونحن نجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبذلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص في الماهية هذه الصفة * وعن الثاني والثالث ان تشديد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتشديد الوصية بالتثنية من قبل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز مترابحا وقد ثبت بخبر اقرن به الاجماع فكان في معنى التواتر او المشهور فيجوز بالنسخ المنعوي * وخبر المزبلة لم يخص بخبر الراي عندنا بل هو محمول على الصيغة لا على البيع كما ينافي باب احكام المصوم ووافقه اعلم

باب بيان التفسير

اي البيان الذي فيه تفسير لموجب الكلام الاول (قوله) وانما يصح ذلك اي بيان التفسير موصولا اي ينحصر الجواز في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * وأشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالقضاء مثل ابي حنيفة والثاني ومالك والاوزاعي واسألهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ماهو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يمد المتكلم به آتيا * بعد فراغه من الكلام الاول مرقا بل يمد الكلام واحدا غير متقطع وان تخلل بينهما فاصل باقطلاع نفس اوسعال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء تابعا او عامدا * وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز سنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يحم عنه جلده اعتبارا بالفقود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا احييكم ولم يستثن فأنخر الوحي عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا احييكم * وابن النبي صلى الله عليه وسلم قال والله لا غزون قرينثا ثم قال بعد سنة ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا قائل بالمرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام لازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المحاطين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله من حانف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكره عن يمينه عين التكبر ان تخلص الحائلف ولو صح الاستثناء منفصلا لقضاء فليستين وليات الذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخلص اولى لكونه اسهل * وبثله

و باب بيان التفسير
بان التفسير نوعان التعليل
لشرط والاستثناء وانما
صح ذلك موصولا
لا يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهاء

استدل على أن ابن عباس رضي الله عنهم قال لما حلف أبو ب عليه السلام بضرب أمراته
أمره الله تعالى بضرب ضفت عليها تحلة لينة وتخفيفا عليها كما قال تعالى وخذ بيدك ضغثا
فأضرب به ولا تخف ولوصح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لأنه ليس وأخف
وبأن الشرع حكيم يثبت الأقرارات والطلاق والنفاق وغيرها من العقود ولوصح الاستثناء
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وقاسده ظاهر لأدبته إلى التلاعب وإبطال
التصرقات الشرعية وبأنه لو وصح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب وبمسئلة الخم أبو حنيفة رحمه الله
أباح جفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو وصح الاستثناء منفصلا
كما هو مذهب جدي لقد بورك الله في بيتك فإن الذين يأمرون على الخلاف لو استثنوا بعد ما خرجوا
من عندك أوحين ما بدالهم ذلك لم تبق خلافتك ووسعهم خلافتك فسكت ورد به بجمل * قال
الزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه
القتل إذ لا يليق ذلك بتعبه وإن صح فامره أراد به إذا نوى الاستثناء أولا ثم أظهر نيته بعده
فدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه أن ما دين فيه العبد قبل ظاهرا فهذا له وجه
وأما تجويز التأخير لوصاعله دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فإذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبدأ فاته إذا أخر
الشرط أو أخر لإفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من أن يكون شرطا أو خبرا فكذا قوله إلا
زيدا بعد شهر يخرج من أن يكون مفهوما فضلا من أن يكون اتماما للكلام * وأما استثناء
التي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك أتبرك بالاستثناء للتخاص عن
الائم والامثال لما أمر به وهو قوله تعالى وأذكر ربك إذا نسيته لأن يكون استثناء حقيقة
على وجه يكون منبرا للحكم * وأما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فهو لأن النزاع
ليس في الكلام إلا في بل في العبارات التي بانفتا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا
ووصلا ولا شك أنه لا ينظم في وضع اللفظة فصل صحة الاستثناء عن العبارة التي تنسب بمسئته
(قوله) وأنا سميته أي هذا النوع من البيان بيان التغير ولم تقصر على تسميته بالتغير
ولا بالبيان للإشارة إلى وجود أثر كل واحد من البيان والتغير فيه * وذلك أي وجود أثر كل
واحد من المصنفين * نزل به أي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل
قرر فيه * فإذا حال الشرط بينه أي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فمعلق انت
حر بالشرط بطل كونه إقاعا جواب إذا ولكنه أي المتعلق بيان مع ذلك أي مع كونه تقيرا
لأن البيان ما يظهر به ابتداء وجوده أي وجود الشيء والضمير راجع إلى مدلول البيان
وهو المين * فأما التغير بعد الوجود فنسخ وليس بيان لأن النسخ رفع الحكم الثابت والتغير
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام إنما يستقيم على اختيار القاضي الإمام
وشمس الأئمة رحمهما الله قائما لم يحل النسخ من أقسام البيان فأما على اختيار الشيخ رحمه الله

بأنما سميته هذا الاسم إشارة
إلى أثر كل واحد منهما
ذلك أن قول القائل انت
حر ليس بعبارة علة العلق
نزل به منزلة وضع الشيء
معلق بقر فيه فإذا حال
الشرط بينه وبين محله
نعلق به بطل أن يكون
يقاعا للشيء الواحد يكون
ستقرا في محله ومعلقا مع
ذلك فصار الشرط متغيرا
من هذا الوجه ولكنه
يسان مع ذلك لأن حد
البيان ما يظهر به ابتداء
وجوده فأما التغير بعد
لوجود فنسخ وليس
يبين ولما كان التعليق
للشرط لا ابتداء وقوعه
غير موجب والكلام
في أن محتمله شرعا لأن
التكلم بالعبارة ولا حكم
لهل جائز شرعا مثل البيع
بالخيار وغيره سمي هذا
بيانا فاشتمل على هذين
القولين فسمى بيان تقيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال عنها انه ليس
 بيان * ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتباراته عند الله تعالى
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يحمله بيانا هنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
 وابطاله فلا يكون بيانا * ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب يعني ولما كان
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان يحتمل اى
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرطا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات
 الصبي * سعى اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمل لانه لا بد
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المين محتملا له بوجه ليكون البيان انطباعا لذلك المحتمل
 فان لم يحتمل لا يكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام (قوله) وكذلك الاستثناء اى وكالتعليق
 بالشرط الاستثناء في اشتغاله على وصفى البيان والتقرير الف درهم اسم علم لذلك العدد اى
 العدد الذى هو مدلول الالف وهو عشر مائتين فان اسم العدد ثلاثة وعشرة ومائة ونحوها
 علم جنس كاسامة للأسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو بمنزلة العلم من حيث انه
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
 ولا بطريق المجاز لانساد ياه اذلا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
 وهى كون كل واحد عدد او النسبة العامة لا يصلح طريقا للمجاز * ولا صورة الا من حيث
 الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مائة الف مثلا كما يصلح
 جزء الالف يصلح جزء الالفين وثلاثة الاف وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز
 ايضا ثبت انه لا يحتمل غيره * الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تقيرا فانه لو صح
 كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل
 في الحال غير معلق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع
 الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا * وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء
 ثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد قرره كان نسخا للحكم
 في بعض الالف كما في التعليق ثبت ان في كل واحد منهما معنى التخيير * لكنه اى الاستثناء
 اذا انفصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تقيرا لبعضه منع بعض التكلم اى منع التكلم
 ان يكون ايجابا في البعض لا ان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع كان نسخا * فكان اى الاستثناء
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سعى بيان تقيير كالتعليق
 بالشرط * وذكر في التوفيق ان قوله الامانة ليس تقيير للالف بل رد لبعضه فن حيث قرر البقية
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تقيرا * وما ذكر في بعض السروح انه سعى بيانا لانه
 بين المراد ابتداء والكلام يحتمل لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
 الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وعكذ لك الاستثناء
 مغير للكلام لان قول
 انا انا فلان على الف
 درهم فالالف اسم علم
 لذلك العدد لا يحتمل
 غيره واذا قال الاخسامة
 كان تقيير البعض الا ترى
 ان التعليق بالشرط
 والاستثناء لو صح كل
 واحد منهما متراخيا
 كان ناسخا ولكنه اذا
 انفصل منع بعض التكلم
 لا ان رفع بعد الوجود
 فكان بيان تقيير

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به فكان التحاقه به بيانا ان المراد عتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الإيجاب السابق غير موجب لكل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بل وجود من الصبي او الجنون قلنا احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناءين ذلك سببا بيان التغير لا تغييرا محضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيان اعجاز فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الامانة يطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يطل كونه ايقاعا ويصير بينا الان في الاستثناء يطل بعض الكلام وفي التعليق يطل اصله فاقترابه بينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يصور اظهارها حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعة دراهم لالف درهم وانه يحلف ولا يطلق (قوله) ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط * فرق القاضي الامام وشمس الاعظم رحمه الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبيد انت حر تزول العقق في الحال واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بإيجاب للعقق بل هو عين وان علة القنعة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون بينا بوجود الشرط * والاستثناء تغيير يقتضي صفة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الإيجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الإيجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط * وهو معنى قوله وبقي الثاني وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * لذلك اى لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قبض واحد فكانا من باب التغير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلتا آية مكان آية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذ النسخ رفع بمد الوجود ولم يوجد ذلك فهما * وفي التحقيق هذا الاختلاف في الباردة دون المنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيره عنه جائز ان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازنوب جميع نسائي او اعقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الازنوب جميع نسائي طوائقي او الاسلاما جميع عبيدي احرارا ليصبح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويستحق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المنى الذي دخل فيه سائرته فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لطل هذا المنى * بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير *

الا ستثناء

منزلة التعليق

لان الاستثناء يمنع

كلم الإيجاب في بعض

صلا والتعليق

ادلاحا للحكمين

هو الإيجاب

وهو الاحتمال

كانا من قسم

فكانا من باب

دون التبديل

وبخلاف التفسير في الاستثناء عن النبي حيث يجوز حتى لو قال ما عتقت الاسلاما احدا من عبيدي او ما طلعت الاغشية احدا من نسائي يتق سالم وتطلق عائشة دون غيرها لعدم الاخلال بالني فان حذف المستثنى من النبي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لاعلى البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل (قوله) واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيكلم اولافي تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتعقيق معناه * والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفه من غير اخراج فلا يشتركان في يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا اصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ يدل على الشيء لا يدل على خلاف جنس معناه والمعنى اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه ويبنى ان لا يصح الاستثناء الا انما تصح بظاهر في المستثنى منه كافي قوله تعالى فسجدوا للآلهة كلهم اجمعون الا ابليس فان معناه عندهم قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فحذف الملائكة ومن اسر بالسجود الا ابليس اولى المستثنى كافي قوله له على مائة الاديان اي الامداد مائة دينار * او بتاريل الابعامه بمعنى انك فكان مجازا والدليل عليه سبق المعنى الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الاترى انه مأخوذ من تيت غان الفرس اذا عطشه وصرفه عن داخل اللفظ ولا عطش ولا صرف الا في المتصل اذا لجهة الاولى في المقطع بآية على حالها لم يتغير * ولا يمكن حمل المنقطع على الاشتراك اسوي كما اوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معي بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان عمله على المجاز في المنقطع لان الحمل على الغالب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولاء لا يؤدي الى ايهام المراد لان المجاز لا يحلح عس قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها * واحترز بقوله غير الصفة عن الاثني هي صفة وهي التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله انفسدا * وبقوله بالاواحدى اخواتها عن المخالفة بذاتها مثل قوله جاني القوم ولم يجي زيد ودام زيد لا عمرو ونساءهما فاما اليه يستثناء وعند من قال بالاشتراك اللفظي ان لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتمدح جمعهما محد واحد لان كل امرين فصل احدهما منقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتعمل فيهم للجمع على هذا القول فتنه هو ان لا يكون بالاواحدى اخواتها عرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعديل قيل في المنقطع هو من ذلك على مخالفة لغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالاواحدى اخواتها ويقر منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج شيء من شيء لا واخواتها *

واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء يقع التكلم بحكمه فقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله ان الاستثناء يقع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصم

وفي انقطاع هولفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير
جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا * وذكر الفزالي رحمه الله
هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا
بقولك ذو صيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان
افاد ما قيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحجة بالاواحدى اخرا تهادل
على ان مدلوله غير مراد عما اتصل به * اما شرطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بينا * والثاني
ان يكون المستثنى داخلا في الكلام لولا الاستثناء كقوله رايت القوم الازيدا وزيد منهم ورايت
عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط
لكونه حقيقة لا صحة * والشرط الثالث ان لا يكون مستغفرا لانه اذا كان مستغفرا كان رجوعا لاستثناء
كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيها يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان قول
اوصيت لفلان بثلث مالي الاثلث مالي كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه اما لا يجوز لان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية وفي استثناء الكل لا يتوهم قضاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه *
وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر محو قوله على عشرة الاخوة والاسوة
الى تسعة فذهب العامة الى جوازها * وذهب الخليلية والقاضي ابو بكر الباقاني الى منعها *
وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستعج استثناء الاكثر
وتستهجن قول القائل رايت اغالا تسعمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستعجالهم
ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من العاوين وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين * ولا نجد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فدل على
الجواز * وبقوله تعالى قم اليك الا قليلا نصفه ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر
ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقوله هو مستعج بمنوع بل
استعجال وليس باستعجاب * ولئن سلمنا فالاستعجاب لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس
ربع درهم فله مع كونه في غاية الاستعجاب يصح * واما بيان موجه فهو ان الاستثناء يمنع
التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم
في المستثنى ادم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت
فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لالان الغاية توجب نفي الحكم فيما
يرآها * وعند الشافعي رحمه الله موجه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كاستناع
ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض بصورة وهو دليل الخصوص * واصل
الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما احتفوا في التعليق بالشرط فان التعليق
عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط
وكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا وينتفع ثبوت الحكم

وا في التعليق على

في الحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذلك الاستثناء فإذا قال لفلان على ألف الأمانتصار
عنده كانه قال الأمانة قائما ليست على فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لأول كلامه لا لانه
يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به * وصار عندنا كانه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم
بالألف في حق لزوم المائة * وكان النزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستضي أن كل
واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط
والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لا لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج
نعم كان قبل القطع في الدوام بطريق النسخ فامارفع ماسبق دخوله في الكلام فبحال * قال فان
قيل قوله اقلوا المشركين اهل الذمة وان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه
بالشرط والاستثناء فقلنا هو كذلك لو اقتصر على ذلك ولذلك يتبع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا
واوقدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزم منه وانما له
غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخوله البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا
الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دما * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان
عقيلة الاستثناء يعني معقولته مشكلة لان في قول الرجل جاءني القوم الا زيدا ان قلنا زيد
غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد الا عا
قبلها واجماهم منطرح به في تفاصيل العربية * ولا تاعاطون اذا قال العربي له عدى دينار
الانما ونصف ثمن بان يحب المذكور بعد الاثم يخرج من الدينار ثم يقطع بان القدر يده
هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان التكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم
فقد وجب نسبة الحمى اليه لانه منهم فاذا اخرج بمد ذلك فقد نفى عنه الحمى فيصير مثبا منفيا
باعتبار واحد فيؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو
باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكالين ان يقول لا يحكم بالنسبة
الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم
بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المساك القطوع بها
على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجماع النحويين
وتوفية بانك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر
في الوجهين جميعا (قوله) وقد دل على هذا الاصل مسائلهم يعي دل على الاختلاف المذكور
احدوه انفرقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ونا * وهم مسائل تدل
على المذهبين * اول على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واختاره جواهم
في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس يتناول عن السبب اوعى الشافعي
نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك امي بين ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان
الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضاً لصدر الكلام فدل على نفي نفي

وقد دل على هذا الاصل
مسائلهم فصار عندنا
تقدير قول الرجل لفلان
على ألف درهم الا مائة
لفلان على تسعمائة
وعنده الامانة قائما ليست
على وبيان ذلك انه جعل
قوله تعالى الا الذين تابوا
فلا تجلدوهم واقبلوا
شهادتهم واولئك هم
الصالحون غير فاسقين

التائين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبت صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجهد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيًا على خلافه ويصير كانه قال الا التائين فانهم ليسوا غاشقين وقبل شهادتهم ولا يجحدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجهد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوطه التوبة الى لا غير فادان تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وقد القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيسقط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عن وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقدوف واعتذر ففعا عنه المقدوف سقط ايضا كالتقصص (قوله) وكذلك اي كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوها * او معناه الا سواء بسواء فانها اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوها * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالأخلاق فيثبت المعارضة في المكيل فيبقى بيع الحفنة الحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دلائل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصفته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوي كما يتعدى الحكم عن الخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا قبل التعليل كما قبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في اقادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالصب على المصدر لا بالرفع * ومعصم قراء بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصفته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذا تعدى لصارعا ما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن الخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فيبين اوجود حد اليان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء فكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعقوبن اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث من خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

قال في قول النبي
لسلام لا تبيعوا
بالطعام الا سواء
بمعناه يبيعوا سواء
ففي صدر الكلام
بالقليل والكثير
لا يستأثر عارضا
ل خاصة وخصوص
لعارضة لا يتعدى
دليل الخصوص

الا ان يفون فانه تعالى اوجب على الأزواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة قصص ما فرضتم فيدخل في عمومها المأقاة والمجنونة والصغيرة والكيرة ثم استثنى حالة المفو بقوله عز اسمه الا ان يفون اى الا ان يفون فيسقط الكل فثبتت المعارضة به في حق الكيرة المأقاة التي يصح منها المفودون المجنونة والصغيرة التي لا يصح المفو منهما فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لاجلجيه ففي الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالمفو بالمأقاة الكيرة التي يصح المفو منها * وقوله تعالى الا ان تفوا المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبهن بنصف المهر وتقول المرأة ما رأيت وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا او يفو الذي بيده عقدة النكاح اى الولي الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي * والزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الاضافة اى نكاحها اى او ان يتفضل الزوج بإعطاء الكل صلة لها او احسانا فيقول قد نسيت الى بالزوجة فلا يلبق بالزوجة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فاعجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطرقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساقها فاذا ترك المطالبة فقد اعتناها * وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوب ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوب فانه ليس على من الالف لانه ليس ببيان الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل في كلام المعلق ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يحمل نفي قدر قيمة الثوب لالتمه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الاكر خطه انه يصرف الى قيمة الكرا تصحيا للاستثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كقولهم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كرا عيه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام ثم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلناه هذا بيان اسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب المحابن ولكنهم يسكرون هذا الاصل ويخرجون هذه الاسائل عن اصول اخر * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ ان يمنع عنه مانع كما اذا تعقبها او قدمها شرط * او بناء على ان قوله تعني واوانتدع الفاسقون في معنى التعليل لعدم القبول اى ولا تعادوا شهادتهم لانهم فسقون وبسبب * يتبع النسق فيثبت القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة * وكذا بناء صدر الكلام على العموم في الحديث متون لا خرفة بيع الحنة بختة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بهريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا ثبت هذه اخرمة بل جعل نكاحها يثبت هذه اخرمة

وذلك مثل قوله تعالى
الا ان يفون ا و يفو
الذى يريه هذا دليل
معارض لبعض الصدر هو
في حق من يصح منه المفوق
فيها لا معارضة فيه وقال
في رجل قال لفلان على
الف درهم الاثوب انه يسقط
من الالف قدر قيمة لان
دليل المعارضة يجب
العمل به على قدر الامكان
وذلك ممكن في القيمة
واحتج في المسئلة بالاجماع
ودلالته وبالدليل العقول

جاء فان اهل
موا ان الاستناء
بات نفي ومن النفي
وهذا اجماع
للاستناء حكما
يمارض به حكم
منه واما الثاني
كلمة التوحيد
لا الله وهي كلمة
للتوحيد ومعناه
الاثبات فلو كان
الباقى لكان نفيًا لغيره
الافصح لما كانت
يحيدان منها الا
نه آله وكذلك لا علم
فاته علم واما الثالث
د الاستناء لا يرفع
بقدره من صدر
م واذا بقى التكلم
نفي بحكمه فلا يصيل
فع التكلم بل يجب
نة بحكمه فامتاع
مع قيام التكلم سائق
تعدام التكلم مع
نه مما لا يقل

ايضا لان قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي
من الجميع بقى تكلم بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو له وصار كانه قال لا يتبعوا الطعام
القليل بالطعام ولا الكثير بالكثير * وكذا دحمة الاستثناء في قوله على الف الا تو بالست مبنية على
ان الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فهما ممكن
حمل الاستثناء على الحقيقة فوجب حمله عليها اذا لا فصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في الاستثناء
المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لثبوت المجانسة وتحقيق الاستخراج كما هو حقيقة
الان يرى انه لا يمكن جملة معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب
الى القيمة تصحيجها للاستثناء لاضرورة الى جملة معارضة بل يحيل عبارة عما وراء المستثنى
فثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لاتدل على كون الاستثناء معارضة * ويؤيده ما ذكر في الميزان
ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي رحمه الله بطريق
المعارضة ولا يصح فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه
لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة
فاتهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنبأ
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع قيام الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام
والتكلم * قال واما حمل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يتراى انه من باب
المعارضة وليس كذلك (قوله) ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن
النفي اثبات فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان للاستثناء حكما
على ضد موجب اصل الكلام يمارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او اراء بالفتح
اي يمارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفي موضع
الا ابليس اي ان يكون مع الساجدين لتنجيه واهله الا امراته كانت من الفارين * ولهذا
اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الاثنته ادرهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء
الاول من الاثبات فكان نفيًا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا * واما الثاني وهو
النفسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي
مشتملة على النفي والاثبات فقول لا اله نفي للالوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات الالوهية
لله عز وجل وهما تين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لانه نفي كلمة
التوحيد لان الاستثناء اذا حمل داخلا على التكلم لينع البعض صار كانه لم يستكلم بالاثبات
واما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية عن غير الله لاثبات الالوهية له عز وجل
وذلك لا يكون توحيدا * ولا يعني به نفي ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن
آلهما ولا يكون والله تعالى آله اذ لا وابتدا واما يعني بالنفي التبري عن غير الله وبالاثبات
الاقرار بانو حديقه تعالى تبيين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يحقق في هذه الكلمة اذ جعل

منه الا الله فانه الله * وكذلك لاعلم الازيد لان معناه قائم عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظر في قوله لاعلم الازيد لان معناه قائم عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظر في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولوجمل نكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صفة نفي بحكمه اذ لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فرضنا انه لا سبيل الى القول بارتقاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول باستتاع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة واستتاع الحكم لما منع مع بقاء التكلم سائق كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعلم الخاص منه يتبع حكمه في القدر الخاص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخاص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره * ثم المعارضة قد تقع بمنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الصحيح كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي او على العكس فتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استغناء لا دين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك اوبسج بالدين على اصل كذا في الاسرار (قوله) واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا * فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يملك به * او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كانه يملك به ثلاث * اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخيرين عاما له تعالى استثنى الحسين عن الف في الاخبار عن لبي نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة للاستقام الاستثناء في الاخبار ولاختصاص الاجاب كدليل الخاص * وذلك لان محجة الخبر بناء على وجود الخبر في الزمان الماضي والتع بطريق المعارضة اما يتحقق في الحال لاق الزمان الماضي * وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فمت ان جمعه معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بما يقع بحكمه لا يقبل الاستتاع بما يقع بخلاف الاجاب لانه ثابت في حال فذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت في الآخرة انه لو ثبت حكم الف بحمله في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء في التحسين لزم كونه تافيا بانه اولاً فبرم المكتوب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك * ونزه ايضا اخلاق اسم الف على مادونه واسم الالف لا ينطبق على مادونه بوجه * وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الاستثناء

واحتج اصحابنا بحججهم انه نص

والاجماع والدليل المعقول

ايضا اما النص فقوله تعالى

فلبث فيهم الف سنة الا

خيرين عاما وسقوط الحكم

بطريق المعارضة في الاجاب

يكون لا في الاخبار بقاء

التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل

الاستتاع عانع واما الاجماع

فقد قال اهل اللغة قاطبة

ان الاستثناء استخراج

وتكلم بالباقي بعد التناو اذا

ثبت الوجهان وجب الجمع

بينهما فقلنا انه استخراج

وتكلم بالباقي بوضعه

واثبات ونفي بشارته على

ما بين ان شاء الله تعالى واما

الدليل المعقول فوجه

لما نزع جواب عن قوله فانتزع الحكم مع قيام النكاح سائق * واما الاجماع فهو ان ازاله
 اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج ونكاح بالباقي بعد التذكار كما قالوا الاستثناء من
 التثنية اثبات ومن الاثبات نفى * واذا ثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج ونكاح بالباقي
 وانه اثبات ونفى وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج ونكاح بالباقي بوضعه
 اى بحقيقته واثبات ونفى بشارته لان الاثبات والتثنية غير مذكورين فى المشتق قصدا لكن لما كان
 حكمه على خلاف حكم المشتق منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء
 كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر التثنية لمدحمة الاثبات فسمى تخارجا * ومعنى الاستخراج
 انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ومجمل الكلام عبارة عما وراء المشتق
 لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاضاق واما
 يكون بيانا اذا جعل المشتق غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المحصور
 ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض لكلامين بانه ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض
 للحكم بنص آخر بخلافه (قوله) احدها اى احد وجوه المقول ان ما يتبع الحكم بطريق
 المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض
 والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاذكرنا فقرنا انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم
 بل هو تصرف فى الكلام بمجمله عبارة عما وراء المشتق * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء
 قاء نوى بمجمل الكلام عبارة عنه صح الاشياء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيد
 احرار الاسلاما وزينا وفرقا وليس له عبد سواهم اوقال نسائي طوائف الازنوب وعمره
 وقاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة
 لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المحصور فانه يعمل بطريق
 المعارضة ثم لم يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه
 انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى
 جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يتفق ان يكون بيانا بعد تخصيص
 الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والثاني اى من وجوه المقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه
 اى يستند فى اقادة المعنى ولا يضطر الى شئ آخر مثل دليل المحصور لانه اذا لم يستقل لا يصلح
 دافعا للحكم الثالث بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه بعبى على المذهبين عزلة
 الغاية لاقتضائه فى اقادة المعنى ناول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامامة لا يقيد شيئا بدونه *
 واما عند الشافعي فلانه لو قال استثناء الامامة قائما ليست على لا يكون مقيدا ايضا واذا كان
 كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتهما فى
 اقوة بخلاف دليل المحصور فانه لا يستغله بنفسه يصاح ان يكون معارضا * وعبارة بعض
 المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تعالى له والتبع لا يمارض
 الاصل بالاجماع * وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يتبع الحكم
 بطريق المعارضة استوى
 فيه البعض والكل كالنسخ
 والثاني ان دليل المعارضة
 ما يستقل بنفسه مثل
 الخصوص والاستثناء
 قط لا يستقل بنفسه
 وانما يتم بمقابلته فلم يصلح
 معارضا لكنه لما كان
 لا يجوز الحكم ببعض الجملة
 حتى يتم كالا يجوز ببعض
 الكلمة حتى ينتهى احتمال
 وقب اول الكلام على
 آخره حتى يبين بآخره
 المراد باوله وهذا الابطال
 مذهب الحنفي

معارضا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل ثبت موجب اول الكلام قبل الحكم عليه * وقال للممكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يبين مقصود النكاح كالايجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتين المراد به خصوصا اذا احتمل التقرب بآخره كالتعليق بالشرط * وقوله احتمل استدلال الضمير الراجع الى الكلام بمعنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في ثبوت اول الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام الضمير الى المجرى بالحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اي ما ذكرنا من الدلائل لا يبطال طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى * وقوله * والثالث اي الوجه الثالث من المعقول الصحيح ما قلنا اي لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت * وبيان ذلك اي هذا الوجه هو ان النكاح بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منقدا للحكم سائغ اي جائز كاجاز امتناع الحكم بعد الانقضاء لمعارض * وقوله ولا تقصده له بحكمه اصلا تأكيد لقوله ولا حكم له اصلا * وقوله * مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ بمعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانقضاء بالمعارضة ولا ينقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والجنون واعتاقهما فانهما لا ينقد للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل المنع لمعارض كقائه الشافعي ومن قبل ما لا انفاد له للحكم اصلا كقائه فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بانه اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كقائه الخصم لم يثبت ما ليس من محتلات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا بقى النكاح بحكمه اي مع حكمه * او منقدا للحكم في صدر الكلام لم يأت في الحكم الا بهضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل النكاح يصدر الكلام لان دلالة على تمام مسما بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسمة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة النكاح في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا وانه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا يعقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بانها اولى فقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة ومافاه اخصم عمل بالمجاز * وبانه ان الالف اسم لعدد * لم يمحتمل غيره فلو قسنا بان الحكم يقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام معقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسمة * يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسمة غير الالف حقيقة فكان ملاق اسم لالف عليه اعتقاد اسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن النكاح فثبت المستثنى بحكمه كان هذا عملا بحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف والتمنع لفلان على تسمة * بل قوله تسمة مختصر عن الكلام والالف مع الاستثناء مطوق * وهذا تقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

معارضا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل ثبت موجب اول الكلام قبل الحكم عليه * وقال للممكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يبين مقصود النكاح كالايجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتين المراد به خصوصا اذا احتمل التقرب بآخره كالتعليق بالشرط * وقوله احتمل استدلال الضمير الراجع الى الكلام بمعنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في ثبوت اول الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام الضمير الى المجرى بالحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اي ما ذكرنا من الدلائل لا يبطال طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى * وقوله * والثالث اي الوجه الثالث من المعقول الصحيح ما قلنا اي لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت * وبيان ذلك اي هذا الوجه هو ان النكاح بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منقدا للحكم سائغ اي جائز كاجاز امتناع الحكم بعد الانقضاء لمعارض * وقوله ولا تقصده له بحكمه اصلا تأكيد لقوله ولا حكم له اصلا * وقوله * مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ بمعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانقضاء بالمعارضة ولا ينقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والجنون واعتاقهما فانهما لا ينقد للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل المنع لمعارض كقائه الشافعي ومن قبل ما لا انفاد له للحكم اصلا كقائه فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بانه اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كقائه الخصم لم يثبت ما ليس من محتلات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا بقى النكاح بحكمه اي مع حكمه * او منقدا للحكم في صدر الكلام لم يأت في الحكم الا بهضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل النكاح يصدر الكلام لان دلالة على تمام مسما بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسمة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة النكاح في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا وانه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا يعقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بانها اولى فقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة ومافاه اخصم عمل بالمجاز * وبانه ان الالف اسم لعدد * لم يمحتمل غيره فلو قسنا بان الحكم يقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام معقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسمة * يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسمة غير الالف حقيقة فكان ملاق اسم لالف عليه اعتقاد اسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن النكاح فثبت المستثنى بحكمه كان هذا عملا بحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف والتمنع لفلان على تسمة * بل قوله تسمة مختصر عن الكلام والالف مع الاستثناء مطوق * وهذا تقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

غيره بطريق الحقيقة ولكن يجتمل بطريق المجاز * واليه اشير في الفتح ايضا فقد ذكر فيه
 في فصل الاستثناء ان استعمال التكلم العشرة في التسعة مجاز والواحد قرينة المجاز لكن
 ما ذكرناه أولا اولى لان اسماء الاعداد تنصوص في مدلولاتها غير مجتمعة لغير معيانتها كالاسماء
 الاعلام على ما مر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كن وما ونحوهما * او اسم جنس كرجل ونحوه
 * فلذلك لا يفسد كون البعض حكما لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا * وقوله *
 فيجعل تكلما بالباقي تقريبا يعني واذ لم يمكن ان يجعل معارضا جعل تكلما بالباقي * وكان اى
 التكلم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة بطول مرقوهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقتصر
 اخرى يعني صار للعدد الذى هو تسع مائتين مثلا عياران طويلة وهى الف المائة وقصيرة
 وهى تسعمائة * وجعل الایجاب والنفى باشارته اى ثابا باشارته * وفي بعض النسخ وجعل
 للإيجاب والنفى اى جعل الاستثناء للإيجاب والنفى باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت
 بالاشارة وان كان ثابتا بنظام الكلام لكنه من قبل الثابت بدلالة الالتزام لا بطريق التقصيد فكان
 مجازا والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بانه اى بيان ان الایجاب والنفى ثابا باشارته ان الاول
 اى موجب لكلام الاول يتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم يتهى بالعدم بالوجود يتهى لان كل واحد
 منهما ماضى للآخر فيزم من تحقق احدهما نفي الآخر ضرورة فاذا قل رجل جافى القوم الازيدا
 كان الصدر ثابتا لمعنى على وجه المهرم فبقوله الازيدا انتهى ذلك الايات ادلولاه اكان مجاوزا
 الى زيد اكان بالغاى يتهى اصل الكلام * وكذا لو قال ما جافى الازيد كان الصدر نفيا للمعنى
 على سبيل العموم فبقوله الازيد يتهى ذلك النفي ادلولاه لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى
 موجب الكلام الاول بالاستثناء كالمثل يتهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية
 * فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا او لعدم غاية اذا كان
 الصدر اثباتا لم يكن بد من ايات الغاية ليدامى الاول فكان الاستثناء من النفي اياتا ومن
 الاثبات نفيا لامحاله لكن بحكم انه غاية لا لانه موجب للنفي والاثبات قصرا * وهذا اى
 كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذى قلنا ثابت لغة اى ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام
 اى فكان الاستثناء في دلالاته على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالاته على موجب من
 حيب ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجماعهم على انه من النفي ايات ومن
 الايات نفي * لان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا * وهذا اى كون الاستثناء
 نفيا او اثباتا ليس ثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام * قال القاضي الامام
 ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل الامة الاستثناء من النفي ايات ومن الايات نفي فاطلاق على
 ظاهر الحال مجازا لاحقيقة لانه اذا قلت لفلان على الف درهم الاعترة لم يجب العنبرة كما
 لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنفس ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل
 الوجوب وكافوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقى بعد الدنيا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل
 الاول مجازا وهذا حقيقة * وقوله * ولذلك اختير في التوحيد كذا اى ولكون موجب

كلمة تكلما بالباقي بحقيقة
 وصيته وكان طريقا
 في اللغة بطول مرة
 ويقتصر اخرى وجعل
 الایجاب والنفى باشارته
 بانه ان الاستثناء بمنزلة
 الغاية للمستثنى منه الا ترى
 ان الاول يتهى به وهذا لان
 الاستثناء يدخل على نفي
 او اثبات والاثبات بالعدم
 يتهى بالعدم بالوجود
 يتهى واذا كان الوجود
 غاية للاول او لعدم غاية
 لم يكن بد من ايات الغاية
 لتناهى الاول وهذا ثابت
 لانه فكان مثل صدر الكلام
 الا ان الاول ثابت قصدا
 وهذا لا فكان اشارة
 ولذلك اختير في التوحيد
 لا اله الا الله ليكون الايات
 اشارة والنفى قصدا
 لان الاصل في التوحيد
 تصديق القلب فاختر
 في البيان الاشارة اليه
 والله اعلم

صدر الكلام ثانيا تصدواكون الاستثناء نفيا او اثباتا اشارة اخير في التوحيد لانه لا اله الا هو ليكون
الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالهية عن غير الله بطريق القصد
بان يكون الاستثناء غاية للنفي فيتمى المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيحقق الاثبات اشارة
والنفي قصدا لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان
والاقرار باللسان شرط لاجرام الاحكام او ركن زائد على امرياته في باب بيان حسن المأمورة
* فاختير في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصيل الاشارة التى ليست بمقصودة
* فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه
النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا * قلنا انما اختير النفي قصدا انكار الدعوى
الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا
رد لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقر بالوحدانية لله عز وجل كما اخبر الله
جل جلاله بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفى بالاثبات
بالاشارة اليه لعدم التزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا
جعل صدر الكلام نفيا لمطلق الالهية لكن لو جعل نفيا للالهية عن غير الله لاصح جعله غاية لان
النفي لا يقتضى الاستثناء حيث لا يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء منقطعا
بمثلة قوله تعالى اخبرنا فانهم عدول لرب العالمين فيكون الاثبات قصدا ايضا * فاما قوله
لا عالم الازدي فنفي لوصف العلم عام او قوله الازيد توقيت له بمزلة الغاية ومقتضى التوقيت
عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفى العلم موقتا الى زيد يمتضى وجود العلم
في زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد
لزم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقرب كونه عالما فكان نفى العلم
هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الازيد نفى العلم عن غيره قصدا واثبت
العلم اشارة * فان قيل لما جعل الاستثناء بمزلة الغاية فينبغي ان يمتضى الحظر في قوله ان خرجت
الابادى بالاذن مرة كما في قوله الان اذن لك اوحى ان * قلنا الاستثناء في قوله الا
باذن من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الاتصال اى لا يخرجى خروج الاخرى
ملصقا باذنى فيكون جميع الخرجات الموصوفة غاية لاخرجة واحدة مائة فلما انتهى الحظر
بالاذن مرة فاما في قوله الان اذن لك اوحى ان * قلنا ذلك فالتأية مطلق الاذن ادواجد انتهى
الحظر لامحالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الابادى داخل على الخروج لاعلى الحظر
والخروج فعل غير متبدل يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يتبدل فلما لم يدخل في قوله
الان اذن لك فداخل على الحظر والخبر بما يتبدل يصلح غاية له فلذلك انتهى بالاذن مرة * قوله
والاستثناء نوعان * لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخريج الفروع وذكر له
مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما طاق عليه لفظ الاستثناء نوعان * حقيقة وهو الاستثناء المتصل
* وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استحقاق وتكلم بالبقى بعد انبئنا * ومجازوهو

والاستثناء نوعان متصل
ومتقطع اما المتصل
فهو الاصل وتفسيره
ما ذكرنا واما المتصل
فلا يصح استخراجه من
الاول لان الصدر لم يتناول
فصل مبتداء مجازا

المفصل ويسمى منقطاً * فيعمل مبتدأ أي بقرينة نص مبتدأ حكمه بخلاف الأول يعمل به بنفسه
 لاتعلق له باول الكلام الامن حيث الصورة * وقوله مجازاً نصب على التمييز والمراد ان اطلاق
 اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتأمله لان جعل مستند الى الضمير
 الراجع الى المفصل اي جعل الاستثناء المفصل مبتداً فكان قوله مجازاً تعجباً عن الجملة اي جعل
 المفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فيصرف المجازية الى كونه مبتدأ
 من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الأول * وكان من حق الكلام ان يقال
 فيعمل مبتداً وجعل استثناء مجازاً * وعبارة شمس الأئمة راحة الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو
 مجاز منه فهو الاستثناء المذموم بمعنى لكن او بمعنى العطف (قوله) تعالى قال افرأيت ما كنتم تعملون
 انتم واؤاؤكم الاقربون فانهم عدول الارب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبدواؤكم الاقربون
 وهم الذين ماتوا في الدهر فاني انا اديهم واجنب عبادتهم وتعتبهم * الارب العالمين
 فاني اعبدهم واعظمهم كذا في التيسير * وذكر في المصنف اي ماعادة من عبد هذه الاصنام الاعباد
 اعداء له لانهم يعبدون على عبادتهم صدق الاخرة كما قال تعالى سيكفرون بعبادتهم ويكونون
 عليهم ضداً ولان المفسري على عبادتها الشيطان الذي هو اعدى اعداء الانسان وانما عدول
 ولم يقل لكم فرضاً المسئلة في نفسه على معنى اني فكرت في هذا الامر فأت عبادتي لها عباد
 لعدو فاجتنبها آتت عباداً من اخطر كل منه واراهم ذكاً انما فصحة فصحة بياضه اولا
 وبني عليها تدبير امره لتنتظروا فيقولوا ما فصحة ابراهيم الا بياضه به نفسه فيكون ادعى
 اني الضمير وابعد على الاستماع ولم يكن هذه الناية لو قال عدولكم لان التعريض يبلغ في التأثير
 في المصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قد انشأ الى التنبه * والعدو يقع على
 الجميع لان ضرر العدو وان كان واحداً لكثير * الارب العالمين استثناء منقطع كأنه قال لكن
 رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون
 القوم عبدوا الاصنام مع افة عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدول الارب العالمين لاهم
 سوا آلهتم فانه تعالى فاعلمهم انه قد تبارعوا بتدوين الآله عز وجل * لهم امرت من عبادته
 وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء محذواً * قوله * وكذلك لا يسمعون فيها لغواً
 ولا نائماً او منادى فانه تعالى فاعلمهم عدول الارب العالمين قوله عز وجل لا يسمعون فيها لغواً
 ولا نائماً الاقلام سلاماً سلاماً في ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو
 * ولله ما يلقي من الكلام اي سقط * والتأنيب ما يوجهه اي لا يسمعون في الجنة ما ياتي من الكلام
 ولا ما يؤم فيه من الهفوات والتفسيق * الاقلام اي كان يسمعون فيها قولاً سلاماً سلاماً ما دله لان
 من قبله دليل قوله لا يسمعون فيها لغواً ولا نائماً * او جعلوا هماتهم اي الا ان يقولوا سلاماً
 سلاماً * ومعنى التكرار انهم يشعرون السلام بينهم فيقولون سلاماً بعد سلام * او تسلمهم
 الملائكة سلاماً بعد سلاماً * ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم
 الملائكة عليهم نحو افلا يسمعون لغواً الا ذلك فهو من قبل قوله * شعر * ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فاعلم عدول
 الارب العالمين اي لكن
 رب العالمين وكذلك
 لا يسمعون فيها ولا نائماً
 الاقلام سلاماً سلاماً

ان سيوفهم * بين قول من قرا: الكتاب * اولان معنى السلام هو الدماء بالسلامة. ودار السلام
 هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدماء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب التثنية
 وضول الحديث لولا ما فيه من قاعدة الاكرام والتجليل لاهلها كذا في الكشف والطلع * قوله *
 وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء مقطوع * ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد
 رحمه الله الى ان هذا استثناء مقطوع * وتغيره من وجهين * احدهما وهو المذكور في الكتاب
 ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون لان التائبين قام
 به التوبة وليس فيه صفة الفسق والقاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة
 فلا يكون التائب قاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلا يمكن الاستثناء
 حقيقة فكان مقطوعا والتقى ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا
 ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاني القوم الازيد لم يدخل زيد في حكم الجاني اصلا ولولا
 الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في القاسقين
 البتة وباتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حيل الاستثناء على الحقيقة فيجعل مقطوعا
 بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فانه يغفر لهم واذا كان كذلك لا يغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من
 وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متباينان فيغير بها
 وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا للاستثناء فاما التوبة فليست متنافية رد الشهادة
 كالعبد العدل الثابت لا يقبل شهادته وكالتائب للمفردات العادلات لا تقبل شهادته فذلك
 بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان قولوا يعني الملم يمكن استخراجه
 التائبين عن صدر الكلام كونهم داخلين فيه بحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا
 ان يتوبوا اي حين يتوبوا واذا جاز على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان بتوقيت يتقرر
 موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لابد من ان يكون المستثنى
 خارجا من الصدر اي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ
 اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام المرحوم والقاضي الامام
 ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الجمل على
 الحقيقة واجب معها امكن فيجاءه امتناعه حال بدلالة التباين فتقتضي المجانسة وجاوا
 الصدر على عموم الاحوال اي اضربوا في الاحوال فقالوا انتدبر واولئك هم الفاسقون
 في جميع الاحوال اي حال المشقة والفتنة وحضور التماسي وحضور الناس وخيبتهم وحل
 النبات والاصرار على القذف وحل الرجوع والتوبة التي في حال التوبة * ثم في التفسير
 لاتعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الأخيرة ولا ينصرف
 الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجمع عند
 بل يقتصر على الأخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عند
 استثله بنفسه * وقد انقضت بالرجوع الى الأخيرة فلا حاجة الى صرفه في غيره. فثبت

وقوله الا الذين تابوا
 استثناء منقطع لان التائبين
 غير داخلين في صدر
 الكلام فكان معناه الا ان
 يتوبوا او يحمل الصدر
 على عموم الاحوال
 بدلالة التباين فكانه قال
 واولئك هم الفاسقون بلكل
 حال الاحوال التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها * وان جعل استثناء مقطعا فكذلك لانه حيثئذ يكون كلاما مبتدأ
فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ماينا قبت انه لا تنافق له
برد الشهادة * قال شمس الائمة رجده الله ولئن كان مجعولا على الحقيقة فهو استثناء بعض
الاحوال اى واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يثروا فيكون هذا الاستثناء
توقفا بحال ما قبل التوبة فلاتبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الوجوب للمعارض
مانع كما توهمه الخصم * قوله * وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون اى ومثل قوله تعالى
الا الذين تابوا قوله عز اسمه الا ان يعفون فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استغراج العفو الذي
هو - ما لهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيعمل الصدر على عموم الاحوال اى
لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب، والسكوت
وحال الكبر والعصر والجون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت الصافية من اهله بان
كانت عاقلة بالغة فكان تكلمها بالباقي نظرا الى عموم الاحوال * وقال القاضي الامام رجده الله
هو استثناء مقطوع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو
بتصرف طارئ فكان الاستثناء مقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء * قوله * وكذلك
اى ومثل قوله تعالى الا ان يعفون قوله عليه السلام الاسواء بسواء في انه استثناء حال ايضا لان حل
الكلام على حقيقة واجب ما امكن ولا يمكن استغراج المساواة من الطعام فيعمل صدر الكلام على
ما يحتمل المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حاله هو المساواة فيعمل الصدر على عموم
الاحوال فصار كما قيل لا يعموا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة
الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان
المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالاجاع وبديل
قوله عليه السلام كيلا وبديل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبديل الحكم فان
انلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب التل بل يوجب القيمة لقوات المسمى * والمفاضلة
والمجازفة مبنيان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا
والمعاد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة مثبت
بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يقاوم القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه
الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفنة بالخفنة * فان قيل * لان
ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاحتماله استغراج المساواة التي هي معنى من
العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سواء بسواء فمعناه بالآخر فيقضي الصدر متناولا
لتقليل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازاً
آخر وقد تضمنها لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام
والاضمار من ابواب المجاز * ولئن سلمنا ان حمله على الحقيقة اولى فلان سلم انه يحتاج فيه الى
اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى
لا يتبعوا الضعاف بالطعام متساوين كانا او غير متساوين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى الا ان
يعفون استثناء حال وكذلك
قوله الاسواء بسواء استثناء
حال فيكون الصدر عاماني
الاحوال وذلك لا يصلح
الا في المقدور

في القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساوين * ولئن سلمنا
 انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة
 على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لا يتبعوا الطعام بالطعام
 في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى
 القليل داخلا في الصدر * قلنا * جل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على
 المقطع الذى هو مجاز من غير ضرورة * قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا
 قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضرار فوجب العمل به فاما المجاز الذى ذكرتم فلم يقيم
 عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه * الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز
 بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لاحتجاج الاضرار اى
 الامتداد مالية كذا ثبت ان حمله على المتصل مع الاضرار اولى من حمله على المقطع * وقولهم
 هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين
 * وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه
 عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء
 يراد به الخطة ودقيقها * ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء
 * ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يثبت بشراء الشعير والفأكة وانما يثبت
 بشراء الخطة ودقيقها * وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فأكهة يصير مشتريا لنفسه
 * وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الخطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الخطة سوق
 الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب الممان لان مقفه الشريعة ثم البيع لا يحجز باسم الضمان
 او الخطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيدها احد ولو باعها لم يحز لانها ليست بمن
 متقوم فصرفا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف
 الكيل بمقتضى النص و يصير كانه قيل لا يتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء
 بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال
 لا يستقيم الا في القدر وهو الذى يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه
 ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد يدرج
 في الكلام انسان لحيوان ولا شئ * فنه انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
 والمجازفة لا القلة التى هى بمنزلة الحيوان والنهى في تلك الصورة * وذكر خمس الأئمة
 رجحوا في اصول الفقه ان قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء استثناء
 لبعض الاحوال اى لا يتبعوا الطعام بالطعام الا في حالة التساوى في الكيل فيكون توقيت نهى
 بمنزلة الغاية ونبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقوفة في المحل دور الحصة وانما
 يتحقق الحرمة الموقوفة في المحل الذى يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذى لا يقبل المساواة
 لو ثبت انما تثبت حرمة مطلقة ودلت ليس من حكم هذا النص فلهذا لا تثبت حكم الربوا

في القليل وفي المعلوم الذي لا يكون ميلا أصلا ﴿ قوله ﴾ واتفق اصحابنا الى آخره
استثناء الثوب والقمم من الدراهم استثناء منقطع بأماق من اصحابنا ويجعل الآية بمعنى لكن
مناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان
الآلاف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر ﴿ ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف
خاص ﴾ فيجعل ثوبا مبدأ لا يعلق له بالدراهم كانه قال لا ثوبا فانه ليس على اول لكن الثوب ليس على
﴿ وفيه اي ان الثوب لا يؤثر في الآلاف اي في وجوبه لعدم تعلقه به كافي قوله جاني القوم الاحمارا
لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجبه لعدم التعلق الا ترى انه لو صرح بالثوب بان قال لكن ليس له على
ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الآلاف عليه فاقطع الذي لا يدل على النفي اول ان
لا يمنع لان الدلالة دون الصريح ﴿ واما اذا استثنى المقدّر وهو الذي له مقدار في العرف
او التصرع مثل الكيل او الموزن او العددي التقارب ﴾ من خلاف جنسه اي من مقدار آخر من خلاف
جنس الاستثنى منه بان قال اقلان على القدرهم الا دينار او الفلسا او الاكر حنطة فقد قال ابو حنيفة و ابو
يوسف رحمهما الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه الله
لا يصح وهو القياس ﴿ والمراد بالحنة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع
وعدم تأثيره فيه لا عدم صحة التلفظ به لانه كاستثناء الكل من الكل فان التلفظ بالاستثناء
المنقطع صحيح لغة بلا خلاف ﴿ لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجا لا يصح فبجعل ثوبا
مبدأ ﴾ وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالثوب بعد النسيان وبيانه ان المستثنى لم يدخل
تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف
الجلس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجا وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء
منقطعا بمعنى لكن اي لكن الدينار او الكر الحنطة ليس على فلا يؤثر فيه في الآلاف كافي
استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس ﴿ وقوله فلم يقص من القص الذي هو
متعد لامن القصان اي لم يقص هذا الاستثناء من الآلاف شيئا ﴿ واما وجه الاستحسان فهو
ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثوبا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف
من الحنطة او بكدا من الدهن او بكدا عددا من الجوز جاز البيع وبيع الكر او الدهن
او الجوز منها ﴾ وتجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وماليس بمال حالة ومؤجلة ﴿
وبحوز استقرارها فصار الجنس واحدا من حيث التثويب في الذمة ثوبا صحيحا ولكن الصور
مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة
وتكلم بالثوب باعتبار المعنى فيمتنع الوجوب بقدر الدينار والكر من الآلاف ﴿ وقد قلنا
ان الاستثناء تكلم بثنائي معنى لا صورة فان صورة التكلم بالآلاف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث
المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الامائة ﴿ واذا كان الاستثناء استخراجا
وتكلم بالثوب معنى لا صورة صح استثناء الكر من الآلاف لانه استخراجا معنوي ايضا ﴿
واذا صح استثناءه في المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

الرجل لفلان
الف درهم الاثوابان
هذا استثناء منقطع لان
استخراجا لا يصح فبجعل
ثوبا مبدأ وفيه لا يؤثر في
الآلاف واما اذا استثنى المقدّر
من خلاف جنسه فقد قال
ابو حنيفة و ابو يوسف
رحمهما الله هو صحيح وقال
محمد رحمه الله ليس بصحيح
لما قلنا من الاصل وجعل
استثناء منقطعا فلم يقص
من الآلاف شيئا وقال
ابو حنيفة و ابو يوسف
رحمهما الله هو صحيح لان
المقدرات جنس واحد
في المعنى لانه تصلح ثوبا
ولكن الصور مختلفة فصح
الاستثناء في المعنى وقد قلنا
ان الاستثناء تكلم بالثوب
بدر الثوب معنى لا صورة
فانصح الاستخراج من
طريق المعنى في القدر
المستثنى تسمية الدراهم
بلا معنى وذلك هو معنى
حقيقة الاستثناء فذلك
يعمل قدره من الاول
بخلاف ما ليس
بمقدر من الاموال لان
المعنى مختلف فلم يصح
استخراجا والله اعلم

وهو الكر تسمية الدراهم بلامعنى يعنى صار كأنه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مائة الكر
من غير ان يكون لذلك انقار من الدراهم معنى كما فى الاستثناء من الجنس * وذلك اى بقاء
صدر الكلام تسمية بلامعنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقى
وهو قوله على الف المائة بقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة
لامن حيث المعنى * فلذلك اى فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى *
بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال مثل الثوب
والشاقو نحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف باختلاف صورتها فان الثوب
ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم * فلا يصح
استخراجه اى استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانقاذ المجانسة صورة ومعنى * واما ما
ادبره الشافعى رحمه الله من معنى المائة لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره ادلو
اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شئ من كل شئ باختيار معنى الوجود وذلك باطل
فكذا هذا * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى
انه اذا قال فلان على الف درهم الا درهما فحين درهم بمعاها مستخرجة عن الالف فصح
الاستثناء حقيقة واذا قال الادبارة او قفيرة خبطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم
فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات فى حق الوجوب فى الذمة جنس
واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير قيد سبب خاص بالاتفاق والالتزام والمدايات
جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحطة فلا يمكن بيان القدر الاباهنى
فاعتبره كما قاله الشافعى فاما اذا قال الاتوبيا فاشاب ليست من جنس الدراهم عينها وجوبا لانها
لا يجب فى الذمة الا ساقا فيمكن ان يحمل استخراجا لافى حق عين الدراهم ولا وجوبها فى ماضى
على ما كان قبل الاستثناء وصار مجارا بمعنى ولكن ليس له ثوب على (قوله) وعلى هذا الاصل وهو
ان السان الغير لاموصلا قلما اذا قال فلان على اوقى الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل
ولا يصدق ان فصل * وعند الشافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحمل النصب والوديعة
فكان بمنزلة المشترك او المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما اذا
قال على روف * وقلا قوله وديعة بيان غير لامعسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار
بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجارا بطريق حذف انضاف
اى على حفظ الف درهم او بطريق اخلاق اسماعل على الحل كقوله حرى اثربوس اثرب
لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالقصد فكان قوله وديعة ثيبس ان انوجب فى ذمه حذو
وامساكه اى ان يؤدبها الى صاحبه لا يصل اليه وتغير له اقتضه حقيقة الكلام من وجوب
اصل المثل ورجوعها عند اقربه (قوله) وكذلك اى ومن قوله فلان على الف درهم
وديعة فى كونه مبيعا على السان تغير قوله اسمعت الى آخره * وقوله يصدق بشرط
الوصل استحسانا يوهى انه لا يصدق فى القيس وان وصل لان قوله وشكنى والا لافى

وعلى هذا الاصل قلنا فيمن
قال فلان على الف درهم
وديعة انه يصح موصولا
لان بيان غير لان الدراهم
تصلح ان تكون عليه حفظا
الا انه تغيير للحقيقة فصح
موصولا وكذلك رجل
قال اسلمت الى عشرة
دراهم فى كذا لى
افضلها واسلمتلى او اقرضتو
او اعطيتنى فى هذا كله
يصدق بشرط الوصل
استحسانا لان حقيقة هذه
العبارات التسليم وقد حمل
القصد فصار الثقل الى
القصد بيانا مفيرا

لم يقضه رجوعه كما في قوله دفعت الى الاثني لم اقض في قول ابي يوسف رجدة الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسانا والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم يقضها بيانا لارجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالتقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله استمت من فلان بعبارة * يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى القرلة فيكون القول قوله في انكار القرض الموجب لضمان عليه * وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقض فكان كلامه اقرارا بالقض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الاداع والاعطاء فكان قوله لم يقض بيان تضييق موصولا ومفصولا * واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او تقدمتني لكني او الاثني لم اقض فذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني يصدق فيه واصلا فاصلا لان القدر والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار القدر والدفع للعقد كالأعطاء مطلقا لاسم المسبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقض شرط لفادحكم التسليم وتماهه نصار قوله الاثني لم اقض استثناء بعض ما تكلم به فصيح موصولا * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا * لانها اي القدر والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانها لم يطبقا على غير الفعل اصلا وليس في النزع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الاثني لم اقض او لكني لم اقض رجوعا بيانا فلا يقل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فبمعنى اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية واولا اعطيتك هذا بغير هبة فيصالح ان يستعار للعقد فكان قوله الاثني لم اقض فيه بيانا لارجوعا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله ان عبارة عن الوصول فهما كئنان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الزهرهما * وكذلك تقدمتني عبارة عن فعل نقد بتعدي اليه كقولك ضربتني ولوقال ضربتني اثنائه لم يصل اليك او قدضت لك الاثني فادفع اليك لم يكن استثناء بل كان اطلاقا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قديرا اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى لمون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك السلام عبارة عن عقد السلم والعقد بتعدي الى الآخر قبل القبض حتى اذا حان اليمين له فوهب ولم يسلم حنث * وكذلك السلم * وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او تقدمتني لكني لم اقض فذلك عند محمد لان القدر والدفع بمعنى الاعطاء لانه فيجوز ان يستعار للقدر ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانها اسمان مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فبمعنى فيصلح ان يستعار للعقد

الايداع عقد استخفاف وانه عقد معه قبل التسليم اليه * ونظيره ما اذا قال بعتك عدي بالف الا انك
لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بعا الا بقبول ولو قال لامرأته ملقتك ماس على الف فلم تقبلي كان
القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ * قوله * واذا اقر بالدرهم
قرضا او بمن بيع * احترزه بما اذا اقر بالدرهم غصبا او ودعية وقال هي زيوف فانه يصدق
وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس لغصب والودعية موجب في الجياد دون الزيوف ولكن
القاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تفسير
اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وما اذا اخلق ولم يبين السبب فقال على درهم زيف
فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تنصير مستحقة بمقتضى
عقد التجارة عندنا حنيفة رجح الله على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا نصير
صفة الجودة مستحقة عليه فيحصل كلامه على جهة يصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض
او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف قمين كل فصل على حدة * فيقول اذا قال اقلان
على الف درهم من بمن بيع الا انها زيوف يصدق عندنا يوسف ومحمد رجح الله ان وصل
ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدرهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والدم
وكذا تقبلدلة اخرى سوى بلدتها يكون زيف بلدها فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها تقبلدلة
كلها سواء فيكون بياتا من هذا الوجه فيذبح في انصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك
ويصير كقوله له على كرحضة من بمن بيع او فرض ثم قال هوردي يصدق وان فصل * الا ان
فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بيعات الداس تكون بالجياد دون الزيوف
فكانت الدرهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف بمنزلة المجاز فيصح النكير اليها موصولا
كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خسة * وقال ابو حنيفة رجح الله لم يصدق في
دعوى ازيافة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان ازيافة اسم لعب وغش فيها ثبت بمرض
صنعة والبيع موجه سلامة البذل المستحق به عن العيب فيصير دعوى ازيافة من المشتري
دعوى امر عارض بخلاف موجب العقد فلا تصح كالوادعي البائع ان البيع معيب وقد كان
المشتري طالبا لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري * وهذا لان دعواه العيب رجوع عما
اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب
في قوله كان معي يصير رجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا
بخلاف قوله الا انه نقد دل كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم براج
بل يكون ذكر نوعه وما للبيع موجب في نوع بعينه من التقويم يبين نقد بلدهما عدلا لا خلق
بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الثراء اذا اثنى
بئزمه نقدا للبلد او اذا سمى نقدا اخر لم يسمى فاما ازيافة فاسم خفي في النقد انما كان في مخد
قوله على كرحضة الا انه رد لان الردية في الحنيفة ذكر نوعه لاذكر عيب كانه ندى والخبي والتركى في
العيب لان الحنيفة تخلق جيدة وردية ووسطا كما يخلق البعد دميلا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم
قرضا او بمن بيع وقال
هي زيوف صح عندهما
موصولا لان الدرهم
نوعان حياد وزيوف الا
ان الحياد غالبه فصار الاخر
كالمجاز فصح التغيير اليه
موصولا وقال ابو حنيفة
لا قبل وان وصل لان
الزيافة عارضة وعيب
فلا يحتمله مطلق الاسم
بل يكون رجوعا كدعوى
الاجل في الدين ودعوى
الحيار في البيع

ما قبله عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الا ترى انه لو قال ببتك هذه الحنطة
 واثارها والاشترى كان رأها فوجد هارديقاً يمكن علمه لم يكن له خيار ازديالجب ولو قال ببتك
 بهذه الدراهم واثارها واليا وهي زيوف استحق مثلها جيداً لازيافة فيها ولو كانت النقود مختلفة
 واثارها لكانت فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لانما هو فوقه فله ان الزيافة عيب فكان
 بمنزلة ما لو قال ببتك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة * وبخلاف قوله
 الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وما يبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامانة
 كذا في الاسرار * قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فمانظرا الى العرف فوجدنا ازيافة كثيرة
 الوجود عرفاً واستعمالاً وبوحقيقة رحمه الله فنظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة فلا يعرض
 عنه الا اذا صار مجبوراً من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى الفقه
 باعتبار العرف * واما اذا قال له على الف درهم من قرص الا انه ازيوف فهو على الخلاف ايضا
 في شاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو ومن البيع سواء والاستقراض متعامل
 بين الناس كالبيع وذلك في الجيادامة * وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله
 انهما يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضموناً على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة
 الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك هنا * الا ان
 هنا لا يصدق اذا فضل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا
 في البسوط * كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من
 ثمن منع اعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين
 الحلول والاجل انما يثبت بعارض الترتط فكان ادعاء الاجل رجوعاً لا بياتاً * ودعوى
 الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر
 البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق
 البيع المازوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط الخيار لا يقبل قوله الابحجية وكان
 راجعاً عما تربه لاميننا * قوله * واذا قل فلان على الف درهم * هذه المسئلة من المسائل
 البنية على بيان اعتبار عند هما * ويبانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية
 باعني الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
 سواء صدقه في اخيه بان يقول نعم كان الف عليه من جارية ولكنه قد قبضها او كذبه في الجهة
 بان يقول ما ببتك جارية ولكن الالف انني عليك من قرص او عصب او ادعى الالف مطابقاً
 * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان صدق المقر له في الجهة بان قال الالف من ثمن
 البع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل بفضل لان قوله فلان على الف درهم اقرار بوجود
 اللز عليه وقوله من ثمن كذا يبين سبب الوجوب فذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت
 بتصادقهما نحو ذلك هذا السبب يكون واجباً للقبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط
 بهيمة الجارية ببق ولا غيره وانما تركه بالتقصيص فصار البائع مدعياً عليه تسليم العقود عليه

اذا قال فلان على الف درهم
 من ثمن جارية باعني الكلى
 لم اقبضها لم يصدق عند
 ابي حنيفة اذا كذبه المقر له
 في قوله لم اقبضها وصدقه
 في الجهة

وهو منكر لذلك فيعلمنا القول قول المتكر في انكار القبض * وان كذب المقر له المقر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم يقضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم يقض قصير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به وقد يشترى جارية غائبة الانسان قد يشترى جارية بالقبض فبيق الثمن عليه ولا يطالب به وقد يشترى جارية غائبة ببلدة اخرى فيصعح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمننا وغير ثمن * فكان قوله غير اني لم يقضها مقبضا لئلا يصل فانه يطل المطالبة الواجة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية ويسانح احتمال الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لان العوارض كشرط اختيار والاجل فكان قوله لم يقض ياتنا مقبرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصعح موصولا لا مفصولا * ولا قال * ان جارية لا يشار اليها هلكة وثمان الهلكة لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقراره بالقبض * لا ناقول ان جارية لا يشار اليها آفة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولادلالة هي تساوي تاخير مشار اليها كذا في الاسرار * فالحاصل انها مجتله بآنا محضا اذا صدق المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه في الجهة كان ياتنا مقبرا عن معنى ان الحكم لا بدله من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان ياتنا بمعنى التفسير كما في اشارة الاسرار * ولا يي حجة قرع الله ان هذا اي قوله لم يقضها رجوع عما اقر به وليس بآنا فلا يصعح موصولا ولا مفصولا وبآنه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عنها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا لم يربط الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الاوالمشترى ان يقول المبيع غير هذا وتسلم الثمن لا يجب الا بحضور العقود عليه فرفقائه في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكانه اقراره بالقبض نخرج عنه * يوضحه انه اقر بالمال وادعى نفسه اجلا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق الى البائع الى ذلك ولو ادعى اجل شهرا ونحو ذلك لم يصدق وصل افضل فاذا ادعى اجلا مؤبدا او الى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في البسوط * وودكر القاضي الامام رجعه الله في الاسرار ان المطالبة بآنا موجب التقصد بنفس الوجوب ولا يستلزم الا باعراض يعترض على البيع او يقاربه من تحيل او خيبة لم يبيع كعس تلك لا تخرنا باعراض نحو شرط اختيار فيصير المقرين ما تخرعه للمطالبة وهو قوله لم يقضها مدعي امر ارض يرفع موجب اعتمادنا مزمة موجه بتاقرار البائع فلا يصدق كذا لو ادعى الاجل في الثمن وادى لم يصدق وبقى مدعي بآنا ولا يجب الخدعة والجدية عتبة الا بعد القبض صار مقر بالقبض بخلاف ما اذا قال فلان على انك درهمين من هذه الجارية لاني لم يقض فانه يصدق ومن الفصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يخرجه عن القصدية وانما يخرجه عن انكار الآخر

او كذبه في الجهة وادعى المال وقال لا ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقض وعلى المدعي البينة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مقبر من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم يقضها مقبرا لئلا يصل فانه يطل المطالبة الواجة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية ويسانح احتمال الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لان العوارض كشرط اختيار والاجل فكان قوله لم يقض ياتنا مقبرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصعح موصولا لا مفصولا * ولا قال * ان جارية لا يشار اليها هلكة وثمان الهلكة لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقراره بالقبض * لا ناقول ان جارية لا يشار اليها آفة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولادلالة هي تساوي تاخير مشار اليها كذا في الاسرار * فالحاصل انها مجتله بآنا محضا اذا صدق المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه في الجهة كان ياتنا مقبرا عن معنى ان الحكم لا بدله من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان ياتنا بمعنى التفسير كما في اشارة الاسرار * ولا يي حجة قرع الله ان هذا اي قوله لم يقضها رجوع عما اقر به وليس بآنا فلا يصعح موصولا ولا مفصولا وبآنه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عنها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا لم يربط الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الاوالمشترى ان يقول المبيع غير هذا وتسلم الثمن لا يجب الا بحضور العقود عليه فرفقائه في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكانه اقراره بالقبض نخرج عنه * يوضحه انه اقر بالمال وادعى نفسه اجلا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق الى البائع الى ذلك ولو ادعى اجل شهرا ونحو ذلك لم يصدق وصل افضل فاذا ادعى اجلا مؤبدا او الى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في البسوط * وودكر القاضي الامام رجعه الله في الاسرار ان المطالبة بآنا موجب التقصد بنفس الوجوب ولا يستلزم الا باعراض يعترض على البيع او يقاربه من تحيل او خيبة لم يبيع كعس تلك لا تخرنا باعراض نحو شرط اختيار فيصير المقرين ما تخرعه للمطالبة وهو قوله لم يقضها مدعي امر ارض يرفع موجب اعتمادنا مزمة موجه بتاقرار البائع فلا يصدق كذا لو ادعى الاجل في الثمن وادى لم يصدق وبقى مدعي بآنا ولا يجب الخدعة والجدية عتبة الا بعد القبض صار مقر بالقبض بخلاف ما اذا قال فلان على انك درهمين من هذه الجارية لاني لم يقض فانه يصدق ومن الفصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يخرجه عن القصدية وانما يخرجه عن انكار الآخر

البيع وامتناعه من التسليم اليه فاما لو صدقه على البائن فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا
ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه غايقت مطالبة على المشتري فلم يحضر الجارية *
ولا يلزم ما اذا قال خصيت من فلان الف درهم الا انها ستوقه فانه يصدق اذا واصل لان الفسب
كما يرد على الدرهم الجيد يرد على الدرهم المستوقه موجه ضمان المصوب فكان قوله
الا انها ستوقه استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لارجوعا
عما اقر وكان بمنزلة قوله الامانة * وكذلك قوله لفلان على الف درهم ودعية مصدق اذا
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لالعين وكلمة على كلمة تنها ولهما جميعا
بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه واما
اللزوم بحكم الفسخ ومن حكم الفسخ ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه
الفسخ فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت بالبيع
لا يتغير شرعا لالامني عارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون التغير بدعوى العارض
انكارا من الاصل بل يكون دعوى (قوله) والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصرح يعني
لادل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالقرار بالقبض
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم يقبضها رجوعا لايانا فيقبل
* فان قيل اعني بالدلالة اذا لم يصرح بخلافها وههنا قد صرح بأخر كلامه انه
لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة اذا صح بنية النفل يكون متفلا لامعترضا
ل سقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر به * قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا
في زمان واحد لتحقيق التدافع فترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع
فينبت موجب كل واحد منهما كما اذا صح ضرورة بنية النفل ثم صح في سنة اخرى بمطلق
النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار
الصرح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم يقبض
فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان
منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثانية دلالة اذ في وسعه رفضها
وابطالها (قوله) وعلى هذا الاصل اي على الاستثناء ثبت مسئلة ابداع الصبي * وهو
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ابداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا
اودع مالا سوى العبد والامة صبيعا فلا يحجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمهم الله * فان هلك بغير صنعه لاضمان عليه
بالاجماع وان قصر في الحفظ * وان كان ما ذواته في التجارة او قبل الودعية باذن وليه فاستهلكها
فهو ضامن بالاجماع * وان كان الودعية عبدا او امه قتلته فالدية على عاقلة بالاجماع *
وان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير
العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر المسئلة في الودعية ولم يذكر وقدر على * وذكر القاضي
الامام فخر الدين وصدر الاسلام الامام الترمذي في شروح الجامع الصغير والامام الاسيماي

والثابت بالدلالة
منه اذ ثبت بالصرح فاذا
وسج لم يصح وهذا فصل
يطول شرحه وعلى هذا
ايداع الصبي الذي يقبل
قال ابو يوسف هو من باب
الاستثناء لان اثبات اليد
بالسليطون ان الاستحفاظ
وغيره فاذا نص على الابداع
كان مستثنى

رحمهم الله في المسود ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جيما * وذكر
 الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل
 فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي
 رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستئناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع
 نوعين فديكون الاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتوكيل ونحوها فاذا نص
 على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ
 مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستئناء بين امراد المتكلم ما وراء المستثنى وهنا بهذه
 المثابة فكان استئناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنى اي كان المودع بقوله احفظه مستثنى بالغير
 الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط * والاستئناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور
 عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد بما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر لعمدة حال مخاطب
 او ثبوت ولايته له عليه بل باستئناؤه يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به
 الا الاستحفاظ ثم لم تعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالعدم ايضا وبعدمه عدم
 كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستئناء معنى صار كان التسليط على
 المال لم يوجد اصلا وكانه القاء على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه
 كان بعدد ما ملأه ضمان فعل لضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كالو استهلكه قبل
 الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا قتلته الصبي فانه يضمن * ولا يقال لما
 مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويهلكه كان تسليطا كالو قرب النعم الى الهرة
 وقال لها لانا كالي فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهي * لانا نقول الاختلاف في
 صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازده الولي صار مودعا
 ولو كان الخطاب مع من لا يعقل كان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجارة * وقال ابو حنيفة
 ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستئناء يعني قوله احفظ
 ليس باستئناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بقل اليد الى الغير لا قول
 فلا يصح استئناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستئناء يجري في الالفاظ لا في الافعال ولا لفظ
 هنا يستثنى منه شيء على ان هذا الفعل وهو التسليط والذم مطلق لا عام لان العموم لا يجري
 في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين بناء على استئناؤه عليه * ولنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه
 استئناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستئناء من المجترة
 كذا قيل * ولخصم ان يقول عني هذا الحرف لانا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل
 اجعل قوله احفظ دلالة على انه استئناء غير الاستحفاظ من هذا النوع معنى وليس في ذلك
 عدم مجانسة كما ترى فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضة لفعل
 التسليط يعني لوجعل احفظ استئناء جعل استئناء مقفد يعني بطريق المعارضة فلا بد
 من تصحيحه شرعا معارضة اي من تصحيح قوله اودعك هذا الشيء فاحفظه معارضه ذلك

والاستئناء من المتكلم تصرف
 على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية
 بل لا يثبت الا الاستحفاظ
 ثم لا ينفذ الاستحفاظ لعدم
 الولاية فيصير كالعدم
 وقال ابو حنيفة ومحمد
 رحمهما الله ليس هذا
 من باب الاستئناء لان
 التسليط فعل يوجد من
 المسلط فلا يصح استئناء
 ما وراء الاستحفاظ منه
 والفعل مطلق لا عام
 والمستثنى من خلاف جنسه
 فيصير ذلك من باب المعارضة
 فلا بد من تصحيحه شرعا
 ليعارضه ولم يوجد

القول لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح
 في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته يكون مخاطب من اهل الالتزام بالعقد
 وبذلك في حق البالغ دون الصبي فيق التسلط مطلقا في حق الصبي واندليل عليه ان
 الصبي لو وضع الوديعة لايضمن بان رأى انما نأ يأخذها اودله على اخذها والبالغ يضمن
 عنه ففرقا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي * ويحتمل ان يكون الواو
 في قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال اى التسلط فعل فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ
 منه حقيقة والحال ان هذا القول مطلق لاعام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه
 ونما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يحتمل استثناء منقطعها معارضا للمستثنى منه
 ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيق الفعل تسلط مطلقا فلا يجب الضمان
 * وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه
 يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه
 صبي وقد سأل على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال خمس الائمة رحمه الله وفي تفسير
 التسلط نوعان من الكلام * احدهما انه تسلط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف
 المثل لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما يمكنه من ذلك مع علمه بحاله بصير كالآذنه
 بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما مخاطب بهذا من لا يحفظ فهو
 كقدرة الشعر بين يدى الحمار وقوله له لا تأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة
 الصبيان اقتل لانهم يهابون القتل ويرون منه فلا يكون ابداعه تسلطا على القتل باعتبار
 عاداتهم * وهذا بخلاف الذواب فان من عاداتهم اتلاف الذواب ركوبا فيذب التسلط
 في الدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى التسلط تحويل يده في المال اليه فان
 لم يذب باعتبار يده كان متكلنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متكلنا من استهلاكه
 بانما كان المودع اوصيا لانه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ
 وهذا صحيح في حق البالغ بائنا في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله
 فيق التسلط على الاستهلاك تحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسلط ويمكن
 حسي والمعتبر هو التحسين شرعا وذلك يكون بانك ونه يوجد * قلنا * بالتحسين والتسلط
 حسا يحصل ارضا بالاتلاف وديمث كاف ثم تقول المالك يمكن يده حقيقة تفرغت
 عن ملكه وعين ما كان يمكن به شرعا نقلت الى المودع والقل في الملك ان لم يوجد
 في اليد ينتزعة عن الملك قد وجد واليد قبل الفصل عن الملك كذلك الترة قبل الفصل
 عن ذلك الشجرة واذا ثبت ان اليد انتزعت كانت تملك انتقلت اليه يمكن منه شرعا * بخلاف
 العبد والامة فان املك باعتبار يده ما كان متكلنا من قبل الادعي فهو تحويل اليد اليه لا يكون
 تسلطا على قننه * ولان الاداع من المملك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبيع على
 اصل الحرية فلا يملكه الاداع وتسلط ثابت باعتباره * بخلاف مالو القتل عدى قتله

وصار هذا مثل قول الشافعي
 وجهه في الاستثناء

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراه التسلط فان بعد الاستعمال انما العقد ضمان يرجع
على المستعمل وبعد التسلط يقطع حق المسلط في التصين لرضاء به ولا يثبت لاحد حق
الرجوع عليه * ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن المستحق لا يرجع
على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذاك استعمال قصي بالامر الاتري انه لو كان عبدا صار
عاصيا بالاستعمال بامر وهذا تسلط له بمنزلة قوله اجبت لك ان تأكل هذا الطعام ان شئت
ولو قل ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قاله ذلك فهذا
مثله كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلا مالا فأتلفه صبيته ضمن والادعاء
عنده ايداع عند من يدخل في صياله * قلنا * لان القول من المودع قبول على نفسه وعلى
من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير
الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ * قوله * وعلى هذا الاصل وهو
ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على الصنف اي نصف العبد بالالف * وانما دخل
اي الاستثناء في البيع وهو العبد لاني الثمن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود
في الكلام والمقصود ههنا هو البيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر البيع والابتداء يقع
بالاهم فكان هو المقصود فيصرف الضمير والاستثناء اليه لاني الالف والكلام القيد بالاستثناء
عبارة عما وراءه المستثنى فصارك انه قال بعت نصفه بالف درهم * وقوله على ان نصفه شرط
معارض يعني صدر الكلام ينسأل جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل
هو عامل بطريق المعارضة الاول وهو يصلح معارضا لانه كلام متبدي بنفسه وموجه على
خلاف الاول كذا في بعض الترويح فيتين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب
وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افادها تقسيم الثمن على المستثنى
والمستثنى منه ولولم يدخل النصف المنروط لنفسه في البيع لصاريها بالخصصة ابتداء وانه
لا يجوز ولصار قبول العقد في غير البيع شرطا لان انعقاد العقد في البيع وهو شرط فاسد فيفسد
به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم ففرقا ان في الدخول فائدة فوجب القول به كما في سئلة شراء
مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الترويح ان في قوله شرط معارض اشارة الى
ان كل السروط ليست بمعارضة بل هي مائة لعملة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط
معارض لان عمل كلفه على ان يختلف عملان وقد يباذلك في سئلة لتعاقب بالشرط الاتري
انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد * قوله * وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء
يؤثر تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة * والسئلة عني وجوه * احدها ان يوكله بالخصومة من
غير تعرض لشيء آخر فيصير وكلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عندا في خيفة
ومحمد رحمه الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عندا بن يوسف رحمه الله وقد مر بيته في باب
احكام الحقيقة والجاز * والسؤال ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر
عابه بطل هذا الاستثناء عندا بن يوسف خلافا لمحمد رحمه الله كذا ذكر اتبع في نرح

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراه التسلط فان بعد الاستعمال انما العقد ضمان يرجع
على المستعمل وبعد التسلط يقطع حق المسلط في التصين لرضاء به ولا يثبت لاحد حق
الرجوع عليه * ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن المستحق لا يرجع
على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذاك استعمال قصي بالامر الاتري انه لو كان عبدا صار
عاصيا بالاستعمال بامر وهذا تسلط له بمنزلة قوله اجبت لك ان تأكل هذا الطعام ان شئت
ولو قل ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قاله ذلك فهذا
مثله كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلا مالا فأتلفه صبيته ضمن والادعاء
عنده ايداع عند من يدخل في صياله * قلنا * لان القول من المودع قبول على نفسه وعلى
من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير
الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ * قوله * وعلى هذا الاصل وهو
ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على الصنف اي نصف العبد بالالف * وانما دخل
اي الاستثناء في البيع وهو العبد لاني الثمن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود
في الكلام والمقصود ههنا هو البيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر البيع والابتداء يقع
بالاهم فكان هو المقصود فيصرف الضمير والاستثناء اليه لاني الالف والكلام القيد بالاستثناء
عبارة عما وراءه المستثنى فصارك انه قال بعت نصفه بالف درهم * وقوله على ان نصفه شرط
معارض يعني صدر الكلام ينسأل جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل
هو عامل بطريق المعارضة الاول وهو يصلح معارضا لانه كلام متبدي بنفسه وموجه على
خلاف الاول كذا في بعض الترويح فيتين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب
وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افادها تقسيم الثمن على المستثنى
والمستثنى منه ولولم يدخل النصف المنروط لنفسه في البيع لصاريها بالخصصة ابتداء وانه
لا يجوز ولصار قبول العقد في غير البيع شرطا لان انعقاد العقد في البيع وهو شرط فاسد فيفسد
به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم ففرقا ان في الدخول فائدة فوجب القول به كما في سئلة شراء
مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الترويح ان في قوله شرط معارض اشارة الى
ان كل السروط ليست بمعارضة بل هي مائة لعملة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط
معارض لان عمل كلفه على ان يختلف عملان وقد يباذلك في سئلة لتعاقب بالشرط الاتري
انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد * قوله * وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء
يؤثر تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة * والسئلة عني وجوه * احدها ان يوكله بالخصومة من
غير تعرض لشيء آخر فيصير وكلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عندا في خيفة
ومحمد رحمه الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عندا بن يوسف رحمه الله وقد مر بيته في باب
احكام الحقيقة والجاز * والسؤال ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر
عابه بطل هذا الاستثناء عندا بن يوسف خلافا لمحمد رحمه الله كذا ذكر اتبع في نرح

الجامع الصغير كاذرها وذكرفي المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فبذلك
ما كان الموكل ملكا لا باعتبار ان من الخصومة والموكل ملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء
وفي غير المجلس القضاء فكذلك الوكيل واذا كان كذلك صير الاقرار على الموكل باثنا وكيلا حكما والوكالة
لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ايماله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر
على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا يصدر الكلام ليكن جعل الكلام
بعد الاستثناء تكلما بالباقي فانا ثبت حكما وتبعا لا يصح استثناءه كالموكله بالبيع على ان
لا يقره الوكيل اثنان او لا يسلم البيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء الحراف الحيوان
في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد
الاعتد عليه بقرانه يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت
الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لغنى فيقتصر
عمله على ما يؤوله التفتت ويحمل فيما يتبع الحكم الاستثناء الوكالة اى لا تلك ابطال
اقراره عليه الا بان يقتض الوكالة بغيره لانه لما ثبت حكما للوكالة يقتض بانتقاضها وقال
محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز ولتخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
استثناء الاقرار لا يكتفى الوصف الى حقه الاقامة الزينة و ربما لا يكتفى من ذلك فلا يفيد
مخصته فكان له ان لا يقبل ويجوز الاستثناء وجهان احدهما ان الخصومة تساؤل
الاقرار عما يجزى لان توكيله انما يصح شرعا بمملكه الموكل بنفسه والذي يقر به انه مملوك
تموكل الجواب لا لانكار فانه اذا عرف المدعى محضا لا تلك الانكار شرعا وتوكيله بالانكار
لا يجوز شرعا فحملنا على هذا النوع من الجواز كالعقد المشترك بين اثنين بيع احدهما
نصفه منتزعة ينصرف بعد الى نصيبه خاصة لتخصم فقدم واذا صار توكيلا بالجواب يدخل
فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار ثم نهدا المجاز انقلب حقيقة نزعية
بدلالة ادبائه فتمت تخمعه على الجواب الواجب وتمتع عن الانكار عند معرفته المدعى محقا
وسدت الحقيقة وهي الخصومة كالجواز فما استثنى الاقرار تبين انه تصرف الكلام من الحقيقة
التي هي منتزعة الجواب الى الجواز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييدا لاطلاق
تقييده بترشيحه فكان استثناء الاقرار بانه مفير فيصح موصولا ويجب ان لا يصح فمضوا
لان يعرف توكيل عن الوكالة فيقتضى الاقرار بطلان الوكالة وقاله اصلا لانه
وهم من نوعه ان الاقرار يقتضى بغيره عن الاقرار وان يقتض بالاستثناء منفصلا بين وكل
رجلا بيع عشرين ليصنع استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال
لا يستثنى الاقرار به بقرنه عنه ولا يقتض بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة
فتمتعه عن وكالة لا يقتض الاقرار به ونوجه استثنى ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الابتساض الوكالة وقال
محمد رحمه الله استثناءه
جائز وللخصم ان لا يقبل
هذا الوكيل لان الخصومة
تناولت الاقرار عملا
بتجسازها على ما صرف
واغلب المجتزى هنا دلالة
الدنية حقيقة وصارت
الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى
الاقرار وقيد التوكيل
كان باثنا من اخصم موصولا
وعنه هنا يجب ان لا يصح
مقصولا الا ان يزله اصلا
لانه عمل بحقيقة اللغة
فصح فلين استثنى في الحقيقة
وعلى هذا يصح مقصولا
وهو اختيار الحنفى
واختلف في استثناء الانكار
والاصح انه على هذا
الاختلاف عن الطريق
الاول محمد رحمه الله

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من الجواز اذ الاقرار مسالة وليس بخصوصية فهو بقوله غير جائز
 الاقرار بين ان مراده حقيقة القوية وهي انحصومة لامطلق الجواب الذي هو مجاز
 بمزلة مع احد الشريكين نصف العبد شايها من النصيب لا يتصرف الى نصيبه خاصة عند
 التخصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح
 موصولا ومفصولا * والثالث ان يوكاه بالخصوصية غير جائز الانكار عليه * وقد اختلف
 فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال
 حقيقته ومجازه فان حقيقة المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل
 الاقرار والانكار فاستثناء الانكار تعذر العمل بما جعيا فيقول * وقال بعضهم هو على
 خلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار
 جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وبغني ان يشترط العمل لانه قيد
 للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد * ولا يستقيم تحريمه على الطريق الثاني
 لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه * وذكر في المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار
 على صح عند محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان
 المدي ودية او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار
 ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر للموكل صح استثناء الانكار كما يصح
 استثناء الاقرار * والنسراج ان يقول وكنت بالخصوصية غير جائز الاقرار والانكار قالوا
 لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكي عن القاضي ان امام صنع ان يسأله في قوله صح وغيره وكلا
 وكلا لا يملك في مجلس الحكم حتى يسمع عليه * ثم الخلف ان يوكاه بالخصوصية غير جائز الاقرار عليه
 يصير كذا بالخصوصية والاقرار جميعا عندنا خلافا لما في رد الله * ثم التوكيل بالافراد صح ولا يصح
 الموكل مقررا عندنا اليه انما في باب الوكالة بالصلح * وحكي عن الشيخ الامام انه اذا جحد ان يوكاه
 رجلا انه ان معنى التوكيل بالافراد هو ان يقول يوكيل وكذلك ان تخصصه وقد عني فينا رأيت
 مذمة لمقتضى بالانكار واستصوبت الاقرار فافر على فاني قد اجزت لك كتابا في معنى والله اعلم

باب بيان الضرورة

اي انبئني الذي يقع بسبب الضرورة فكأنه اصف الحكم الى سببه بمسالة يوضع له
 ودو السكوت * نوع منه ماهو في حكم المشوق اي انطق لمن على حكم السكوت
 فكان ذمة المشوق * وقوله بذمة حل الكلام مجاز اي بذمة حل المسألة
 المتناهية وكان ما جعل سكوتهم بذمة الكلام مسمى فسه فتكلم به ضرورة ادفع الى دفع القصور
 * كان يات بصدر التزمه لا بعض السكوت يعني لم يخص من سكتين بمجرد السكوت
 عن نصيب الابن بذمة صدر الكلام وهو قوله تعالى ومن يمكنه وسووره * ووه يصير
 نصيب الابن كالمخصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيس فزده السكوت عليه مدني
 قوله * ونظير ذلك اي مثل هذا النوع من المش ما اذا بين رب لم نصيب المضرر

باب بيان الضرورة

قاله الشيخ الامام رحمه الله
 انه غرضه وهذا نوع من الجواز
 يقع بالوضع له وهذا غرض
 اربعة وجه نوعه ماهو
 في حكم المنطوق ونوع
 منه ما ثبت بدلالة حل الكلام
 ونوعه ما ثبت ضرورة
 الدفع ونوع منه ما ثبت
 بضرورة الكلام اما النوع
 الاول فقل قول الله تعالى
 وروا ابواه فلما مات
 صدر الكلام وجب الشركة
 ثم تخصيص لام بالتات
 دل على ان الاب يستحق
 الباقي قصاصا بيان تقدير
 نصيبه صدر الكلام لا بعض
 السكوت ونظير ذلك قول
 علما شارحهم الله في المنازعة
 ان بين نصيب انضارب
 والسكوت عن سبب رب
 انما يخرج الاستفاد عن
 البين وبين نصيب رب
 انما وسكوت عن نصيب
 انضرب صحيح استحصانا
 على انما بين شركة ابنة
 صدر الكلام

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بل قال خذ هذا المال مضاربة على انك من الربح نصفه جاز
 العقد كما واستحسان لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه
 خاصة وقد حصل * ولوين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا
 المال مضاربة على انك نصف الربح ولم يسم المضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس
 لا يجوز لانهم بين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما يحتاج اليه
 وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصيبه اشتراط ما في
 المضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط
 بمعنى ان الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج
 الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط * ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد
 شركة في الربح والاصل في المال المشترك اما اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بياضا في حق
 الاخر ان له ما في كايضا في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه اللك فاما ما دفع المال اليه مضاربة
 كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام
 فاذا قال على انك نصف الربح صار كأنه قال ولك ما في فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا
 عمل بالمخصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق * قوله * وعلى هذا حكم
 المزارعة ايضا يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على انك
 ثلث الخارج فهو جاز قياسا واستحسانا لان من لا يذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان
 نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا يندم استحقيقه
 بقرنه البيان في نصيبه * وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم الاخر بان قال على انك ثلث
 الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكر واما الحاجة الى ذكره وتركوا
 ما يحتاج اليه للتحقق من لا يذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا * وفي الاستحسان
 ان خارج مشترك بينهما والتبصيص على نصيب احدهما يكون بياضا ان الباقي للآخر فكان صاحب
 البذر قال على انك ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في الميسر * قوله * واما النوع الثاني وهو
 السكوت الذي يكون بياضا بدلالة حال التكرار قل سكوت صاحب النزع عند امره بانه من قول
 او فعل عن الغير * يدل خبره بدأ محمود اي هو يدل على الحقيقة مثل ما ساعد من بيعات
 ومعاملات كان الناس يتعاملون فيها بينهم وما كل ومتارب وملابس كانوا يستدعون مباشرتها
 فقره عليها ولم يتركها عليهم فدل ان جميعها مباح في التسرع اذ لا يجوز من الذي صلى الله عليه
 وسمن ان يقر الناس على منكر محذور فان الله تعالى صفه بلامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 في قوله عز ذكره يا امره بالمعروف والنهي عن المنكر فكان مكونه بياضا ان ما قرههم عليه داخل
 في المعروف خارج عن المنكر * وذكر في بعض نسخ اصول الفقهاء ان الذي صلى الله عليه وسمن
 اذا قره بقتل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم يكره عليه مع كونه قادرا على
 التاكير فلا يخفى اما ان يكون من الفضل والا فقول اني سبق من النبي عليه السلام النبي عها

وعلى هذا حكم المزارعة ايضا
 وعلى هذا اذا اوصى رجل
 لفلان ولفلان بثلث لفلان
 منها اربع مائة كان بياضا ان
 السائمة للباقي وكذلك
 اذا اوصى لهما بثلث ماله
 على ان لفلان منه كذا
 اما النوع الثاني قل السكوت
 من صاحب النزع صلى
 الله عليه وسلم عند امره
 بيبانه عن التغيير يدل
 على الحقية عليه

ونحوهما وعن المياثر الاصرار عليها واحتماد ايجتها اولا يكون كذلك * فان كان الاول
 كسكوته عند رؤيته كافر اعني الى كنيسته عن الانكار فلا يدل على حواز ذلك الفصل ولا على
 كون النهي منسوخا بالاتفاق * وان كان الثاني قد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم تقريره
 دل على الجواز ونفي الجرح وان سبقه تحريم تقريره يدل على النسخ * وذهب طائفة
 الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ ممكن بان السكوت وعدم الانكار يحملان من الجائر
 انه عليه السلام سكت لعله بانه لم يسبقه التحريم فلم يكن الفصل عليه اذن ذلك حراما او سكت لانه
 انكر عليه مرة فلم ينبع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم يعاود واقره على ما كان
 عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ * وخيمه الفريق الاول ان سكوته
 عليه السلام لولم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق ثم اوتى كتاب محرره هو
 باطل وذلك لان الفصل او القول الصادر لولم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت
 من الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي كيف في حقهم قوله عليه السلام الساكت
 عن الحق شيطان اخرس * وفيه ايضا تأخير البيان من وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل
 يوم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالايجاع الا عند من يجوز تكليف الحال * وقولهم * يحمل
 انه لم يلفه التحريم فسدلان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك
 الفصل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه فاني لا اكان السكوت
 موها عدم التحريم او النسخ * وكذا اذا يلفه التحريم ولم ينجر بالانكار مرة مع كونه مسلما
 متبعا لابي عليه السلام يجب تجديد الانكار دضا لثبوتهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف
 اهل الذمة الى كتابتهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا ينهم نسخ ذلك بسكوت
 النبي عليه السلام عن الانكار عليهم * قوله * ويدل في موضع الحاجة الى كذا لا يخلو عن اثباته
 لان ضمير يدل ان رجعا الى ما رجح اليه ضمير يدل الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى
 ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا ينافيه المنال
 المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف بايام العطف
 اذ لا يدل العطف من تقدير ما قدر في المصطوف ولوقئ * مثل بالتصبي على معنى
 ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار
 سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل الفصل معنوا على مثل الاول
 بغروا وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو ان ذكر في التيسير وقد بينا ذلك في اول انكار
 لاستقام وصاروا قلادة لشمس الائمة زجده الله حيث قلوا ما النوع الذي فهو سكوت
 صاحب النسخ ان ان دل وكذلك سكوت الصحابة * المفرد من ايضا امر معتقد على ما بين
 او نكاح على من الهجرة قبله منه * مستحق * وذو وند هذا حر باهية فن زيد بن عبد الله بن زيد
 قال ابنت امة فبنت بعض القبائل فبنت بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة ففترت
 وابنتها عرجة مولاها فرقع ذلك في عررضي الله عند قضى بها مولاها وقضى على بن الولاد

ويدل في موضع الحاجة الى
 البيان على البيان مثل سكوت
 الصحابة وضوانهم
 عن تقوم منقطة البدن
 في ولد الضرور

ان ضعى اولاده الغلام بالغلام والجارية الجارية الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان
 الحيوان ليس بمشقوق بالتل في الشرع وهكذا روى عن علي رضي الله عنه في فضل الشرايين كان
 ذلك بمحض رحمة الصحابة رضي الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم ثم انهم حكموا براد الجارية
 على مولاهو يكون الولد حراً بالقيمة فيوجب القروسكتوا عن قيمة منفعة بدل ولدان القروس
 ووجوبها المستحق على القروس فيكون سكوتهم دليلاً على ان الماضي لا تضمن بالتلاف الجرد
 عن العقود عن شبه العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالباً بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو
 واجبه وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عالم يسعوا
 فيه نفاق كان يجب عليهم البيان بصفة الكمال وانسكوت بدو حجب البيان دليل القى كذا
 قال تس الامم زعم الله وهو ما شبه ذلك اي وما شبهه قويم منفعة بدون الولد من قويم منافع
 الجارية المستحقه وخدعتوا كسائها فمنهم لمنسكوتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيان
 انها ليست بمقومة او ما شبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحيف عمافوق العترة معاه موضع
 الحاجة الى البيان توجب ذلك اي توجب كونه بياناً وهو الحياء الضمير راجع الى الحال
 وتذكره باعتبار تدبير خبري تلك الحان هي الحياء على ما اشارت اليه عائشة رضي الله عنها
 في قوله ان البكر تستحي يارسول الله فبعل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين
 النكاح به وهو الاجازة التي يكون فيها اشهر الرضا في الرجال وكذلك انكسكوت اي ومثل
 سكوت البكر وهو امتنع ادعى عليه عن الخلف بعد توجه اليين عليه من بكل القرن اذا تفر
 عن محاربة صاحبه لا يحصل به اي اقراراً بوجود الدعا عليه عند ابي يوسف ومحمد
 رحمهما الله لحل في المناكحة وهو اي تلك الحل امتناعه عن اداء ما لمع القدرة عليه وهو
 اليين فانها قدرته بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون امتناعه عن اداها بعد
 الوجوب مع القدرة عليه الا لا احتراز عن الوقوع في امر اعظم منه وهو اليين الكاذبة اذا لم
 لا يمنع عن اداء الواجب الا لا مراعاة منه على ما يد عليه حاله فيكون اقراراً بهذه الالة
 بان لا يات باحقيقة رجه الله ليحبه اقراراً لان الامتناع كيدل على الاحتراز عن اليين الكاذبة
 يدل على الاحتراز عن نفس اليين وانفداه عن اقتداء بالصحة وعلا بظاهر قوله تعالى
 ولا يات بالحق منكم منكم رجعت فيه اليين في غيرها وهو رعاية حق المدعى لا
 استحقاق بعضه بل في بعض ما رعى فيعمل امتناعه عن اليين على اختيار البذل والفداء لا
 اقرار والامتناع عن اداء الواجب اذ الوجوب متفق على تقدير البذل احترازاً عن نسبته الى
 الذات كذا في بعض ما رعى في بعض كذا في بعض كذا في بعض كذا في بعض كذا في بعض كذا في بعض
 غير متفقين على ذلك وهي ان اقراراً بنسب ولد هو م واجب وان في نسب ولد
 ليس منه عن نفسه واجب يشترط اذا سكوت عن بين نسب الآخرين بعد ما وجب عليه
 اقراراً بثبوته فوكفه كذا في بعض ما رعى في بعض موضع الحاجة الى البيان فيحصل ذلك كالنصرح
 اي في ولا يشترط ان جارية صرحت ام ولد بدعوة الا كبر فيبغي ان يثبت نسب الآخرين

بالشبهة ذلك وسكوت البكر
 بالكاح يحمل بياناً لحالها
 قد توجب ذلك وهو
 الحياء والتكول جعل بياناً
 الى في الناكل وهو امتناع
 ن اداء ما لمع القدرة
 اليه وهو اليين وقتاني
 قولت ثلثا ولا في بطون
 فثلثة انه اذا ادعى كبرهم
 ان فيها باقين بحال منه
 وهو لزوم الاقرار لو كانوا
 منه

بالسكوت لأنها ولما أم ولد * لا تقول انما ثبت نسب ولدك بالولد بالسكوت اذا لم يقر به
 نفي وهما قد قبل السكوت على النفي بدلالة حله كذا كرنا فلا يثبت به النسب * قوله *
 واما الثالث وهو السكوت الذي جعل يائنا ضرورة دفع الغرور فكل المولى اذا رأى عبده
 يبيع ويشترى فسكت عن التبي كان سكوته اذناؤه في الجسارة عدنا * وقال الشافعي
 رحمه الله لا يكون اذا لأن سكوته عن التبي محتمل قد يكون الرضاء تصرفه وقديكون
 لغرض الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور عن ذلك شرعا والمتمثل لا يكون
 حجة كمن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه
 ان هذا التصرف الذي ياتره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ماله لا ينفذ
 هذا التصرف فكيف يصير مأذونا في سائر التصرفات فلحاجة الى رضاء مسقط لحق المولى
 عن مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن رأى آخر ينفذ ماله فسكت لا يسقط الضمان
 بسكوته * وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح
 الرضاء فيه وهوان لها عند تزويج المولى للامنين لا ونهم والحياه يحول بينهما وبين تم
 لماينا ولا يحول بينهما وبين لا فكان سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياه بينهما وبين
 ذلك ولا يوجد مثل ذلك ههنا فلا ترجح جانب الرضاء وكذلك سكوت الشفع عن الطلب
 فانه لاحق للشفيع قبل الطلب وانما ان يقب حقه بالطلب فاذا لم يصاب لم يثبت حقه وهما
 حق المولى في مالية الرقية ثابت وانما الحاجة الى الرضاء المسقطه * ونحن نقول ولم يكن
 سكوت انولى عن التبي اذناؤه بالجسارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله
 عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وهذا لان
 الناس يعاملون العبد ولا يتبعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكتا فذا لحقه ديون
 بمقتضى انولى كان عبدا محجورا عليه يتأخر بالديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل
 يعتق اولا يعتق فيكون اتوا حقوقهم ويحتمل فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير انولى غارا
 نهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له في الجسارة * والسكوت محتمل
 كالأول ولكن دليل الغرض يرجح جانب الرضاء فلهذا ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر
 التبي اذا رآه يتصرف ويؤذبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر
 والغرور فهنا التذليل رجحا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري * والتذليل عليه انه
 بعد ما ان له في اهل سوقه لو حجير عليه في يده منصحه حجير لدفع الضرر والغرور فسا
 سقط اعتبار حجير نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضاء من سكوته لدفع
 الضرر عن الناس كان انولى * وقوله هو التصرف بسكوت انولى لا ينفذ قد قلنا في هذا
 التصرف ازالة ملك انولى ببيعته وفي ازالة ملكه ضرر متحقق لغير فلا يثبت سكوته
 وليس في جوت الاذن ضرر متحقق على انولى في احسن تقديره نعم وقد لا يخفى
 ولو لم يثبت الاذن به لضرر الناس الذين يعاملونه وكذا لا يثبت الرضاء بالسكوت ذري

واما الثالث فكل المولى
 يسكت حين يرى عبده
 يبيع ويشترى فجعل اذا
 دعى للغرور عن الناس

انسانا يتلف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوة لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة
 قوله ﴿ وكذا سكوت الشفيع جعل ردنا لهذا المعنى اى ومثل سكوت المولى سكوت
 الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردنا للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الضرر عن
 المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاما لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة
 اسقاطا لها فاما ان ينتج المشتري من التصرف او يتحقق الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر
 والضرر جعلنا ذلك كالتصحيح منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير
 موضوع لبيان بل هو ضده كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر
 الدخيل عن نفسه فاذا سكوت قد رضى بالتزام الضرر على نفسه قوله ﴿ واما النوع
 اربع وهو السكوت الذى جعل بيانا لضرورة الكلام فكذا ﴿ وانما الخلاف في هذه المسئلة
 الاصل فان الشافعى رحمه الله يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كافي عطف
 الجملة الناقصة على الكاملة وكافى عطف العدد المفسر على المبهم ﴿ وانما الخلاف في هذه المسئلة
 فنحن اى مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه ﴿ وجه قول الشافعى رحمه الله
 وهو القياس انه ايهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف
 الواو والطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف الفاخرة حتى لم يحز
 عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدرهم في قوله
 عشرة دراهم عين العشرة واخبرها فكيف يصلح العطف مفسرا ﴿ يوضحه ان المعطوف
 وهو الدرهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرها لها لم يجب به شيء
 كالمائة مائة درهم لان الوجوب بالمفسر بالالتفسير واذا لم يصلح العطف مفسرا بقيت المائة
 بجملة فيكون القول قوله في بيانها كافي قوله مائة ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف
 قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسرهما بالدرهم
 فيصرف التفسير اليهما الحاجة كل واحد منهما الى التفسير كالمائة مائة وثلاثة اوتاب الا ترى
 انه لا يزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويزم بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا
 ﴿ وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اى قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة اى
 عرفة واستدلالا ﴿ وقيل العادة يستعمل في الافعال والعرف يستعمل في الاقوال كافي قوله
 لا اضع قديمى ﴿ اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اى حذف تفسير المعطوف عليه
 وتميمه في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا بقول الرجل بت
 هذا منك مائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهماى بمائة درهم وعشرة دراهم
 ومائة درهم وعشرين درهما ﴿ وقلة ايراد التثنيين جواز حذف مائة مائة سواء كان ميم
 المعطوف بانفرد الفرد او بنفخ الجمع ﴿ ومائة ودرهم ودرهمين على السواء يعنى كايقال
 مائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهما و ايراد بالجمع الدرهم يقال ايضا بمائة ودرهم
 ومائة ودرهمين و ايراد بالكل الدرهم من غير فرق فلا يصلح عطف الدرهم على المائة

بذلك هذا المعنى فاما
 الفاعل مثل قول علمائنا
 بهم الله في رجل قال
 فلان على مائة ودينار
 او مائة ودرهم ان العطف
 جعل بيانا للاول
 جعل من جنس المعطوف
 وكذلك فلان على مائة
 ونقير خطه وقال الشافعى
 رحمه الله ان قول قوله في
 المائة لانها جملة فالبى بيانها
 والعطف لا يصح بيانا
 لانه لم يوضع له كذا قال
 مائة ودينار او مائة ودرهم
 ووجه قولنا ان هذا يعمل
 بيانا عادة ودلالة اما العادة
 فلان حذف المعطوف
 عليه في العدد متعارف
 ضرورة كثرة العدد وطول
 الكلام قول الرجل بت
 منك هذا مائة وعشرة
 دراهم ومائة وعشرين
 درهما ومائة ودرهم
 ودرهمين على السواء وليس
 كذلك حكم مساهو غير
 مقنول لانه لا يثبت دينار
 في القيمة بثبوت الاول واما
 دلالة فلان المعطوف مع
 المعطوف عليه بتمتة شى واحد
 كالحذف مع المضاف اليه
 والمضاف اليه التعريف

في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها
 مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك * وليس كذلك اى كسيف
 الدرهم على المائة عطف ما ليس بقدر مثل الثوب والشاة عايها فان عطفه ليس بمفسر لها
 الا ان ما ليس بقدر لا يثبت دينا في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر يعنى الموجب للعطف كثرة
 الاستعمال التي هي من اجاب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا
 ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثر العقود والبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه
 كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو
 البيع بالثياب الموصوفة * مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة
 في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجزئة فيخرج في تفسيرها
 اليه * وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد
 في المقدر دون غيره * واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه ثمة تى واحد
 كما يضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واتساقهما في الخبر والشرط اذا كان
 المعطوف ناقصا حقيقة او قدرا على ما مر به * ولهذا لم يحل الذميمة اذا ثبت بيمينه ومحمد
 رسول الله بالجرح لحصول الاتساق في التسمية وكذا العطف يقتضى ان النسبة حتى لم يحل عطف
 الاسم على الفعل وكذا عكسه * المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدرهم والعبد في ثوب
 دار فلان وعبد فلان مرة * بالاضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح لتعريف يعرف المعطوف
 عليه اى يرفع اليه باعتبار ما سمي * واحده رقبته * صاع الحنظل اى المعطوف
 بتعريف * صاع الحنظل اى المضاف اليه معناه صاع حنظل المضاف اليه في المعطوف عايه
 بدلالة الحنظل فان المعطوف في قوله على مائة ودرهم المضاف اليه اى على مائة
 درهم ودرهم * والعطف اى المعطوف اذا كان من المتغيرات صلح لتعريف يعنى صلاحية
 المعطوف لتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المعطوف تخالفت اذا كان المعطوف
 من المتغيرات التي تثبت دونها في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فثم موجه المزوم
 في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل اللب فانه لا يثبت دينا في الذمة الا في السلم
 * والفرس مائة لا يثبت دينا في المعاملات اصلا فلا يصلح دليلا على المعطوف وتفسيرها ثمة
 لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة متعاقبا ثوبا * وليس بمفسر كذا في ثوبها
 لا يصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف * وتبين بان ذكرنا ان المعطوف المعطوف تفسيرها ثمة
 حقيقة بل جعلنا دليلا على المعطوف الذي هو تفسير وتبين ثمة فلا يزم عينا ما ذكر
 ان الخصم ان من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك * وذكر في الاسرار
 في تقرير هذه المسئلة ان الاصل في العطف هو ان يكتفى بالمعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك
 جاز يدوم عمرو وهذه ثوب وهذه ثوب * وهذا هو التفسير لم يجعل يجرى الخبر على الابتداء لوقف فهم المقصود
 عليه وقفه على الخبر فيضىحة العطف الشرطيين المعطوف والمعطوف عليه في خبره وتفسيره كما يقتضى

فاذا صلح العطف لتعريف
 صاع الحنظل في الحنظل
 اليه بدلالة العطف
 اذا كان من المتغيرات صلح
 لتعريف فجعل دليلا
 على المضاف اليه واذا لم يكن
 مقدر امكن التوب والفرس
 لم يصلح لتعريف لم يصلح
 دليلا على المعطوف وانفقوا
 في قولنا جرح فلان على
 احد وعشرون درهما
 ان ذلك كله درهم لان
 الفرس ومنه الا واحد مدود
 مجهول فصح لتعريف
 درهمه وكذلك اذا قل
 احد وعشرون شاة ثوبا
 واجمعوا في قوله فلان
 على مائة وثلاثة دراهم فصاعد
 اثنائة من الدرهم لان
 الجاهلين جميعا اضيقنا ان
 الدرهم فصار مائة وكذلك
 اذا قل مائة وثلاثة ثواب
 وثمة شياء وقد قال
 ابو يوسف رحمه الله
 في قوله فلان على
 مائة وثوب او مائة وشاة
 لم يجعل دليلا لان العطف
 دليل الاتحاد مثل الاشارة

الشركة فيما هو خبر كالواخر التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخره او جعل العدد بنفسه
مفسرا سواء فياته بصير عددا مفسرا * فاما اذا قال لفلان على مائة وثوب فوله وثوب ليس
بمفسر لان الثياب بخاتمة القدر والجنس كقوله مائة الا انه اقل جهالة لم يلحق بما وضع
تفسير او خبرا عن الجملة بل كان هذا الى القياس اقرب والمستئلة الاولى الى
التفسير المصريح اقرب فاستحسن الرد الى التفسير فيها * لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم فان
قوله على مائة جملة ظرفية وقوله وثمة جملة اخرى ظرفية يافضة عطفت على الاولى وقد
اخرتفا جميعا الى الدراهم فصارت الدراهم بيان لهما لكونهما متعبرين الى البيان * قوله *
وقال ابو يوسف * روى ابن سماعة عن ابي يوسف رجعا لله في قوله لفلان على مائة
وثوب او مائة وشاة انه يعمل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشيء والقول في بيان
جنسها قول المتكلم لاننا جملنا المظوف نصيرا للمعصوف عليه باعتبار الاتحاد كاذكرا
* فكل جملة اى كل مال مجتمع تحت القسمة اى قسمة الجع وهي ان يقدم الجميع قيمة واحدة
بذريق الخبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي تحتها للاتحاد لان قسمة القاضي جبر الاتع الا فيما
هو مفيد الجنس والثوب والشاة من هذا التيل كالتيل والموزون فيكون ان يجعل المفسر
منه تقيرا لهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدراهم والدينار * فلذلك اى فلا احتمال
لأنه جعل قوله * ثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبدقائه بما لا يحتل القسمة
معدة فلا تحتق في معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير الجمل بالمظوف فيه مفسرا كذا
ذكر تيسر الاشارة رجعا لله في اصول الفقه وبالمسوط * وهذا الفرق مشكل فان عنده يقسم
الرقيق قسمة جمع وهي ان يقدم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى
* ثياب والقمم فيبقى ان يساوي العبد الثوب فيصير ربه بيانا للمائة بالعنف
* واجيب بن قونهم في الرقيق انه تحتل القسمة ماول بما اذا اتفقوا على القسمة
فيقسم القاضى بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون بها كذا ذكر في بعض الترواح
* فلو ان تشرح الجميع الصغير الحسمى ولكنه يخالف الروايات الظاهرة في المسوط والهداية
وغيرهم * المذكور فيها ان الرقيق اذا كانوا جنسا واحد تقسم قسمة جمع عندهما بطل بعض
الشركة وان ابي بعض * واجيب ايضا بان على هذه الرواية فيحتل ان يكون ابو يوسف
موافقا لابي حنيفة رحمهما الله في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع * ويحتمل انه اراد ان الثوب
والقمم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيحقق فيها الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق
له على الخلاف فلا يثبت بينهما الاتحاد والله اعلم

باب بيان التبدل وهو نسخ

ذكره الاصوليون في معنى النسخ لغة قيل معناه ازاله يقال نسخت السهم النزل اى ازاله
ورفعته ونسخ الزينة ازالها ونسخ النسخ ازيل ما كان منسوخا * ثبت التبدل اى اعدمو اليه اشارة النسخ في الباب
بقوله ومعنى التبدل ان يزول شئ فيخلفه غيره اى اخره * وقيل معناه النقل وهو تحويل
شئ من مكان الى مكان واحدة الى حادثة بقاءه فيفسد بذلك نصت التحل الصل او نقلته من ابيه

فكل جملة تحتل القسمة
فاتها تحتل الاتحاد فذلك
جمل بيانا بخلاف قوله
مائة وعبدقائه اعلم بالصواب
باب بيان التبدل وهو
النسخ *
قال الشيخ الامام الكلام
في هذا الباب في تفسير
نفس النسخ وعمله وشرطه
والناسخ والمنسوخ اما
النسخ فانه في اللغة عبارة
عن التبدل قائله تعالى
واذا بدلنا آية مكان آية
والله اعلم بما نزل فسمى
النسخ تبديلا ومعنى التبدل
ان يزول شئ فيخلفه غيره
يقال نسخت الشمس
اعطى لانها تحلفه شيئا
في

الى اخرى ومنه تناسخ الموارث لا انتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل
 بتخصيل مثل ما في احد الكتابين في الآخر * ثم قيل هي مشترك بين العنيين لانه اطلق عليها
 والاصل في الاطلاق هو الحقيقة * وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الآخر لانه لم يستعمل الا
 في العنيين وليس حقيقة في النقل لان في قوله نسخ الكتاب لم يوجد النقل حقيقة تعين كونه
 حقيقة في الآخر تفاديا عن كثرة المجاز * وقيل على العكس لان قوله نسخ الكتاب ان كان
 حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير منزال ولا مشابه تعين
 ان يكون مستعارا من النقل لمسايقته اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا
 في الآخر فضلا لاشتراك * والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو
 منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام بتصور * وذكر في الميراث
 انه اسم عرفي عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان
 الاستعمال عرفيا فيكون الاسم مقولا كاسم الصاوة للافعال الموهودة للممكن فيها معنى الاسم
 اللغوي يكون اسما مقولا لا اسما شرعيا فكذا هذا * وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى
 لغويا وهو الازالة من وجه على ما ذكر * واختفوا في معناه تسمية ايضا اى في حده فقيل
 هو الخطب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطب المتقدم على وجه لولا لمكان ثابتا مع
 تراخيه عنه * وانما اخير لفظ الخطب دون النص ليشمل اللفظ والقوى وغير ذلك مما يجوز
 النسخ به * وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام اثراته
 بهامع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها كانت الاحكام اثراته بها مستمرة * وقيد بالخطب
 المتقدم احترازا عن الخطب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية النائية قبل ووجود الشرع فان
 ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزَل
 حكم خطب * وقيد بقوله على وجه لولا لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد خطاب بحكم
 وقت نحو قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وبعبارة انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم
 مناقض للاول كآل ورد عند غروب الشمس كآلوا اثر بواظنه لا يكون نسخا للاول لانا
 لو قدرنا انتهاء الثاني لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب * وقوله مع تراخيه احتراز
 عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لانسخا * وقيل هو
 الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولا لمكان ثابتا وانما
 زيد لفظ المل لان صاحب هذا الحديث قول بتحقيق الرفع في الحكم يمنع لان الرفع اما حكم
 ثابت او مالاتباته والثابت لا يمكن رفعه ومالاتباته لاحاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع
 مل الحكم الثابت لا رفع عينه او بيان مدة الحكم * وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء
 شرط دوام الحكم الاول * وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التأخر
 عن مورد وثبت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل
 للنسخ والطريق المعرف له لا نفسه غير مظرودة لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا

القول خطايا ولفظا دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ظهور ارتفاع شرط
دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجماع * وغير متعكسة لوجود النسخ بفعل الـ
عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا نادى بعضهم فقال هو اراد الله مثل الحكم الثابت بقول منقول
عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام وفعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على
وجه لولاه لكان ثابتا * ويندفع الاول بان قال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب
غيره فان الخطاب اذا اخلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا
لاننا ان كلام العدل دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع
الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا * والثاني بان يقال فعله عليه السلام
يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس الرسول ولاية رفع الاحكام
الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفة للخطاب الدال على ارتفاع الحكم * وبخلاف بعض
المؤخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فبعد بالشرعي احترازا
عن العقلي فان رفع الاحكام العقلية السابقة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالباح بحكم
الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت
* ودوله متأخر احترازا عن التقيد بالغلبة والاشهاد ونحوهما على ما بينا * وقيل لاحاجة
الى هذا التمهيد لانه لما قل رفع الحكم خرج التقيد بالغلبة ونحوها لان الخطاب المتصل
بالخطاب الاول ليس برفع الحكم الخطاب الاول بل هو بيان وانما لغناه بعد بثبوته وتقيد به
بمدة وسط ونحو ذلك * وذكر صاحب الميزان والحدائق ان يقال هو بيان انتهاء الحكم
الشرعي المطلق انتهى في تقدير او هاهنا استمراره لولاه بطريق التراخي * ونسئ بالحكم
المحكوم لالحكم الذي هو صفة ازلية لله تعالى * قال ولا يزم عليه الموت صريحا
لانه ليس في وهما استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل
لانه انتهاء بعد اشوت * قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما مات
من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يطل * قلت وعنده
الشعريات كلها ليست بجماعة لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور حيث اورد وافى
كتبهم نظير نسخ ثلاثرة والحكم جميعا مرفوع من صحف ابراهيم بالانشاء ومرفوع من القرآن
بالانشاء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه
الحدود لان الانشاء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فادان من زيادة
تصريحها بجماعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او انشاء وهكذا في مثل
حد وهذا عند من جعل هذا التمسك نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كرفع بالموت والجنون
مستدلا به عطف على النسخ في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها والعطف يدل على
المماثلة فلا حاجة الى زيادة * قوله * هذا اي التبديل اصل هذه الكلمة وهي النسخ *
حتى صارت اي حقيقتها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل

اصل هذه الكلمة وحقيقتها
نصارت تشبه الابطال من
ميت كان وجودا بخلاف
زوال وهو في حق
ما حب الشرع بيان محض
دال على الحكم المطلق الذي
ان ما عايناه عند الله تعالى
لانه اطلقه فصار ظاهره
بقاء في حق البشر فكان
بدليا في حقنا بيان محضا
حق صاحب الشرع
هو كالتنكيل بيان محض
دال لانه ميت باجله
تشبه في حق صاحب
شرع وفي حق انقضاء تغيير
تبديل

وهو النسخ وجود الخلف الزوال أي زوال المنسوخ وهذا هو معنى الإبطال فإن البطل
 الشيء يخلف زواله * وهو أي النسخ في حق صاحب الشرع بيان محض لانتماء الحكم
 الاول ليس فيه معنى الزرع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ
 فكان النسخ بالنسبة إلى علمه تعالى مينا المدة لأراضا * الا انه أطلقه أي لم يبين توقيته
 الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان الخلق الأمر بشئ
 يؤمنا بقاء ذلك على التأيد من غير ان تقطع القول به في زمن الوحي * فصار الحاصل
 ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبدل والإبطال لفة وكذلك شرعا بالنسبة إلى علم العباد
 لكنه بالنسبة إلى علم صاحب الشرع بيان محض لدة الحكم * قال صاحب الميزان هذا
 غير مستقيم لانه يؤدي إلى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحدا في الشرعيات والعقليات
 جميعا * واجب عندنا بان الحق واحد بالنسبة إلى صاحب الشرع فاما بالنسبة إلى العباد
 فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وهنا الحق بالنسبة
 إلى صاحب الشرع واحد وهو كونه بياناً لارضاء وإبطالاً لانه أي القول ميت باجله أي
 بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل السنة ادلا اجل له سواء كما نص الله تعالى بقوله فإذا جاء
 اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل
 في الميت حذف انهم لا يفضل القاتل على ماعرف في مسئلة المولدات وفي حق القاتل تبدل
 وتغير أي ابطال وقطع المحبة بالموت لانه هو المبدئ لسبب الموت حتى وحب عايشه
 القصاص ان كان عبدا والدية على عاقلة ان كان حرا * قوله * والنسخ في أحكام الشرع
 جائز صحيح اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم
 لا اعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر
 في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم النيسورية إلى جوازه عقلا وسما وهم الذين
 يسترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن إلى العرب خاصة لا إلى الامم كافة * وذهبت
 فرقة أخرى منهم إلى امتناعه عقلا وسما * وذهبت الفرقة الثالثة إلى جوازه عقلا
 واتساعه سما * وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة أخرى فقال وزعت فرقة أخرى من
 اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما هو اند منه وأقل على جهة العقوبة للمتكلمين اذا كانوا
 لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة
 دون الجميع * وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل أبي مسلم عمرو بن بحر الاصهاني فانه
 لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن والمراد بعض من انفصل الاسلام
 وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور
 قتيبن به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لاينا في قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع
 وذكر في القواطع ان الأصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من
 المسلمين ونسبوه إلى أبي مسلم محمد بن بحر الاصهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان بعد

والنسخ في أحكام
 الشرع جائز صحيح عند
 المسلمين اجمع وقال الشيخ
 لعنه الله بفساده وهم في
 ذلك فرقان قال احرهما
 انه باطل عقلا وقال بعضهم
 هو باطل سمعا وتوقيفا
 وقد انكر بعض المسلمين
 النسخ كنه لا يتصور هذا
 القول من مسلم مع صحة
 عقد الاسلام امان رده
 توقيفا فقد احتج ان موسى
 صلوات الله عليه قال لومه
 تمسكوا بالسبب مادامت
 السموات والارض وان
 ذلك مكتوب في التوراة
 وانه بلنهم بما هو طريق
 العلم عن موسى صلوات
 الله عليه ان لا نسخ لشرعته
 واحتج اصحاب القول
 الاخران الأمر بدل على
 حسن المأمور به والنهي
 عن الشيء بدل على قبحه

من الميزة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه
ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان تربه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التريص حول على التوفى
عنها زوجها برابعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة ثباته للاثين والوصية
لوالدين والاقرين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى * فان لم يعترف كان مكابرة
واسحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه * وان قال قد كان كذلك ولكن لاسميه نسخا كان
هذا نقلا لفظيا وزعم ان يقال ان رفع شرع ما قبلنا بشرعا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا
يقوله مسلم * اما من رده توقفا لا نسا لا عقلا فقد احتج بما روى عن موسى صلوات الله
عليه انه قال تمسكوا بالسبب اى بالعبادة في السبب والقيام بامرها مادامت السموات
والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم * وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب
للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا
بشريعتي مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين * قالوا واذا ثبت ذلك من
قوله عندنا لم يجوز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لا زعمتم ان نبيكم قال لا نبى
بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق
طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبب
ولا يجوز ان يأتى بمحزنة تدل على صدقه * واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجوه
من الشبه * احدها وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالنبي يدل على حسن الامور به
واللهي عن النبي * يدل على قبض الله عليه * والنسخ يدل على ضده اى نسخ كل واحد
من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر واللهي فان نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ
النهي بالامر او بالاباحة فيقتضى ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته ومانه عن تفهيمه
كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشئ الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول يجوز
النسخ مؤديا الى القول بجواز البدء على الله عز وجل وذلك كفر لان البدء من قبل
بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدالهم الامر الفلاني اذا ظهر
بعد خفائه وقوله تعالى وبدالهم من الله مالم يكونوا يحسبون وبدالهم سيأت ما كسبوا اى
ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك عاوا كبيرا * والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه
على زعمكم اما ان يكون دالا على التاقية او التأيد وعلى التقديرين يمنع قبول الخطاب
النسخ * اما اذا كان موقفا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاه
ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك * وان كان دالا على التأيد فكذلك ادلو
قبل النسخ مع التأيد يلزم الناقص بالاخبار بانه مؤيد وغير مؤيد * ويؤدى ايضا الى نفي
الوثوق بتأييد حكمه على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله ووعيده
ولا بشئ من الظواهر الظنية ولا ينفى ما فيه من اختلال الشريعة والنجاء قول الباطنية اليها *

النسخ يدل على ضده ففى
لك ما يوجب البداء
الجهل بعواقب الامور
دليلا على جواز
وجوده سمعا وتوقفا
ن احدا لم ينكر استحلال
لاخوات في شريعة آدم
صلوات الله عليه واستحلال
لجزء لا دم صلوات الله
عليه وهى حواء التى خلقت
منه وان ذلك نسخ بغيره

ويؤدي ايضا الى جواز نسخ شريعتكم واتم لاتقولون به * والثالث انه لو جاز النسخ
الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده اربعد وجوده ازمنه وارتقاعه قبل وجوده
او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم يتمتع وارتقاعه مع وجوده اجدر
بالطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما
في حالة واحدة وهو محال * ومن انكر جوازه ووقوعه بمن اتحل الاسلام تمسك بان
النسخ ابطال وهو يناق في الكتاب لقوله تعالى لا ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا
يجوز واذا لم يجوز في الكتاب لم يجر في السنة لعدم القائل بالفصل ولناقتها الابطال كالكتاب
* ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التماس وقد ورد في التورية
ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه * وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم
عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ ذلك
بغيره من الشرايع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخيه وان يستمتع بعض منه بالنكاح
نحو ابنته * وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام وانه
جمع بين الاختين فقد ذكر في التورية انه خطب الصغرى فقال ابوها ليس من سنة
بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التورية * وكذا
العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت
مخصص بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بتريعة موسى عليه السلام * وكذا ترك
الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليها السلام
حدث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فبين بما ذكرنا انه لا وجه الى انكاره * ولكنهم
يقولون على الاول لانهم ان آدم امر بتزويج بناته اللاتي كن في زمانه وحيدون
تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر من
بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا * ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا
لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريمه
ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان
اباحة الافطار بالليل لا تكون نسخا لايحباب الصوم الى الليل * وعلى الثاني لانهم ان
حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حق حواء
خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنته ان يتزوج بنت نفسه فليكن
تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل
متنبا بوقته كاتتهاء الصوم بالليل * وعلى الثاني ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا
بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ * واجيب عن الاول بان الاصل في كل
شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون

قوم الا بمخصص فلا يثبت والتقدير بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد * ولا يقال
لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسألة عليّة فلا يكتفي فيها بالدليل الظني * لانا
نقول قد ثبت بالتواتر امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنه ولم يقل تقيده وتخصيص
فوجب اجراءه ولا يندفع فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل وبمثله
لا يخرج الدليل القطعي الى الظن على ما مر بانه غير مرة * قال الغزالي رحمه الله لو صار
الدليل غنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل
التوحيد والنبوة وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس
لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة والحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرايع في الاصل فكان
رفضها رفعا لحكم شرعي فكان نهيا لا محالة * فاما الاعتراض الثاني فلا يحصى عنه ان ثبت
الاختصاص الذي ذكره كادل عليه الظاهر * قوله * والدليل العقول ان النسخ كذا
يعني لو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم القلاني الى
الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم قبض وبداء فكذا اذا بين امد متراخيا من زمان
شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم
فلا يكون هذا من البداء في شيء * ويانه اي بيان النسخ بيان المدة لا باداءا انما يجوز النسخ
في حكم يجوز ان يكون موقتا بعدما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعدما شرع
والعدم احتمالا على السواء * وانما تعرض للاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضي
واعدام بالنسبة الى المستقبل * والامر المطلق في حيوته لا يجاب لالغاء اي الامر الوارد
في حيوة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اسلا
بل البقاء بعد اثبوت لعدم الدليل الزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل وجوده وهو
الامر السابق لان الامر لادلالة له على البقاء لفة لانه لطلب الفعل والابتعاد للغيره وكذا
الوجود ليس بعلة لبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الامر
السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه اي
لم يكن مبطلا له بوجه لاقتصار عمله على علة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول * الا
ظاهرا اي الامن حيث الظاهر وهو تقرر بقاءه او اوهاما باعتبار الظاهر لولا النسخ * وهو
الحكمة البالغة ملائمة اي بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لان باب البداء
لان ترعية الاحكام لمافع تعود الى العباد ادل الشارع مزه عن نفع وضرر يعود اليه وقد
يبدل المفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا لعالم الخبير الحكيم القدير جل جلاله
فكان يتبدل الحكم بناء على تبدل الاحوال من باب الحكمة لامن باب البداء * وقوله
بنزلة الاحياء متعلق بقوله لا يجاب لالغاء او يجمع ما تقدم اي احياء النسخية بالامر
وشرع الحكم ابتداء بنزلة احياء الشخص واليجاد من عدم فان حكم الاحياء الحيوة واث
اليجاد الوجود لا لبقاء بل البقاء بعدم اسباب القناء ببقاء هو غير اليجاد وكان اوسقط

في الشرايع والدليل
لعقول ان النسخ هو بيان
مدة الحكم للعباد وقد كان
ذلك غيا عنهم وبيان ذلك
انما يجوز النسخ في حكم
مطلق عن ذكر الوقت
محتمل ان يكون موقتا
ويحتمل البقاء وعدمه على
السواء لان النسخ انما يكون
في حيوة النبي عليه السلام
والامر المطلق في حيوة
لا يجاب لالغاء بل
البقاء باستصحاب
الحال على احتمال عدم
بدليه لان البقاء بدليل
وجوده لان الامر لا يتناول
البقاء لفة فلم يكن دليل
النسخ متعرضا لحكم الدليل
الاول بوجه الا ظاهرا
بل كان بيانا للمدة التي
هي غيب عنا وهي الحكمة
البالغة بلا شبهة بنزلة الاحياء
واليجاد ان حكمه الحيوة
والوجود لا لبقاء بل البقاء
لعدم اسباب القناء

من حكم الناسخ في هذا الكلام دليل ماذ صكر شمس الائمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك
 ببقاء الله تعالى اياه او بالعدم سبب القضاء وما ذكر الشيخ في شرح التوقيح بل البقاء دليل
 آخر او بعدم ما يعدمه وهو اسباب القضاء * او معناه ان البقاء بعدم اسباب القضاء وعلمها
 بسبب بقاء الله تعالى اياه فانه اذا اراد ابقاءه لم يوجد اسباب القضاء * قوله * بقاءه هو
 غير اليجاد لان الابقاء اثبات البقاء واليجاد اثبات الوجود وقد بينا ان البقاء غير الوجود
 حتى صرح قولنا وجد ولم يبق فكان الابقاء غير اليجاد لو كان من افعال العباد الا ان التسمية
 لا تجرى في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الابقاء غير اليجاد توسعا باعتبار
 تغير الامارة * وهو كالرعي الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا اذا تحققت هذه الآثار منه
 وان كان القتل غير الجرح والكسر * وله اجل معلوم اى لهذا الموجود مدة معلومة
 عند الله تعالى لبقائه غيب عن الخلق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل على البقاء والجهل
 كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لا يدل على البقاء والجهل
 بعواقب الامور ولم يتطرق اليه قبح * فهذا اى النسخ مثله اى مثل الابقاء ايضا فلا يكون بقاء
 وجهلا * قوله * هذا حكم بقاء المشروع في حيوة الهى عليه السلام كانه جواب عما
 يقال يلزم على ماذ كرت ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعة بما لبنا ببقائها
 على الاستصحاب الذى ليس بحجة واقطاع قلها من الدلائل المثبتة لها * فقال هذا اى بقاء
 الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع في حيوة الهى عليه السلام لاحتمال ورود
 النسخ في كل زمان فاما بعد وقام عليه السلام قد صار بقاء دليل بوجه وهو ان لا نسخ
 بدون الوحي وقد اندس به بوقته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان
 لا نبى بعده * فصار البقاء قبيحا لاحتمال ازوال اصلا بمنزلة موجود نص على بقاءه ابداء
 كالجنة واهلها * هذا تقر بركلام الشيخ وحاصله ان النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بقاء
 * وذكر الأصوليون وجه آخر في جواز النسخ عقلا وهو ان المخالف لا يتخلو اما ان يكون من
 لا يعتبر المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ويقول له
 ان فعل ما يشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون ممن يعتبر الغرض
 والحكمة في افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين * فان كان الاول فقول لا يتبع على الله تعالى
 ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم
 الفطر لقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا وما نعى بالجواز العقلى الا ذلك * بينه
 انه اذا جاز ان يطلق الامر والمراد الى ان يجر عنه يمرض او غيره جاز ايضا ان يطلق والمراد
 الى ان ينسخه غيره واذا جاز ان لا يوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجب جاز ايضا ان يوجه
 برهة من الزمان ثم ينسخه * وان كان الثاني فكذلك لا يتبع ان يعلم الله تعالى استزمام الامر
 بالفعل في وقت معين لمصلحة واستزمام الهى عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى اذ المصالح
 كما تختلف باختلاف الانصاف والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاولات واعتبر هذا

بإبقائه هو غير اليجاد
 وله اجل معلوم
 عند الله فكان الاقاء و
 الامانة يانامعضا فهذا مثله
 هذا حكم بقاء المشروع
 في حبه والتى عليه السلام
 فاذا قبض الرسول عليه السلام
 من غير نسخ صار البقاء
 من بعدنا بتا دليل بوجه
 فصار بقاء قبيحا لاحتمال
 النسخ بحال فاذا غاب الحى
 بقيت حيوة لعمد الدليل
 على موته فكذلك المشروع
 المطلق في حيوة الهى عليه
 السلام

بامر الطبيب لمريض يدواء خاص في وقت لمصلحة ونهيه عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى
 ويوضحه انه تعالى لوفص على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم هو
 مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمه التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بدء
 فتدلك عند اطلاق لفظ في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغذاء
 بانقصر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منها مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة
 تقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيوخة فان ذلك
 كله تصرف الامور على ما توجه الحكمة ويدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم
 وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ
 حكمه اما ان يكون دالا على التأيد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت
 ولا على التأيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد
 عليه ذلك فاذا وردتين انه كان موقتا وهذا التوقيت يسمى نسخا وعن قولهم لوجاز النسخ
 لكان قبل وجوده او بعده او بعده الى آخر ما ذكروا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف
 الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالنسخ كما يزول بالوت لكونه سببا من جهة المخاطب لقطع
 ثبوت الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة المخاطب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع
 ازالة الذي هو متعلق الحكم برفع لينتقض ما ذكرتم من القسم واما دعواهم التوقيت
 فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعي عدنا تحريم كتابهم فلم يبق نقلمه عنه حجة ولهذا لم يحز
 الايمان بالتوراة التي في ايديهم اليوم بل يحس الايمان بالتوراة التي ازلت على موسى عليه
 السلام وكيف يصح نقلمه تأييد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعده موسى
 عليهم السلام بالآيات المحزنة والدلائل الفاطمة ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التوراة
 اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن مختصر فتم واقتوا اصحاب التواريخ انه لما استولى
 على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبي ذرارهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى
 لم يبق فيهم من يحفظ التوراة وزعموا ان الله تعالى الهم عزير التوراة بعد خلاصه
 من امر مختصر وقدرى احبارهم ان عربا كتب ذلك في آخر عمره وعند
 حضور اجله دفعه الى تليذه ليقراء على بني اسرائيل فاخذوا التوراة عن ذلك التليذ ونقلوا
 الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان ذلك التليذ قد نسا فيهما شيئا وحذف منها كيف يوافق
 بما هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التوراة في نسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي
 السامرية ونسخة في ايدي النصارى وهذه النسخ الله محتاجة متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا
 واهلها على التفاوت في نسخة السامرية زيادة الفسدة وكثير على ما في نسخة القباية وفي التوراة
 التي في النصارى زيادة بالف وثلثمائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربي
 صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما ثبت ان التوراة التي في ايديهم ليست بموقوفة
 بما وان ما نقلوه من تأييد شريعة موسى وتأيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام وقول اول

واما دعواهم التوقيت
 فباطل عندنا لانه ثابت عندنا
 تحريم كتابهم فلم يبق حجة

بمحوه ما يشاؤم ثبت وقوله تعالى ثلثة من الاولين وقليل من الآخرين فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره ثلثة من الاولين وثلثة من الآخرين وقوله تعالى لادم انك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سواتهما وبظواهر آيات الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فيزاوله جهنم خالدا فيها من يمل سؤا يحرقه ومن يمس آفة ورسوله ويعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرها فانها نضبت بقوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به ويغير ما دون ذلك لمن يشاؤكل ذلك اخبار والصحح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يقال اعتقدوا لصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه هو البدء والجعل الذي بدعيه اليهود في اصل النسخ ونحن لانسلم صحفة ارادة تسمية من لفظ الالف ولا صحة ورود النسخ على ما يتحقق به تأيد على ما بين فاما قوله تعالى بمحوه ما يشاؤم ثبت وقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقبل مجموع من ديوان الحفظه ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مأمورون بكتابة كل قول وفضل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وقوله تعالى وثلثة من الآخرين ليس ينسخ شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الآية الاولى اذ الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان الا انه الحق بهم فرق اخرى بعد زوال الآية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلثة من الآخرين وقيل الآية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب النبي وعن الحسن سابقوا الامم اكثر من سابق امتاوتابوا الامم مثل تابعي هذه الامة وكذا قوله تعالى انك ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة على ما عرف في مسئلة تجليل اصحاب الكبار وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو الامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى اورسوله عليه السلام بالحل مطلقا في شيء ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينسخ الاول بالثاني قوله واما الذي ينافي اي الحكم الذي ينافي النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما ينافي بيان المدة مع وجود الوصف الاول وهو كونه محتملا لوجود وعدم قتلته اما تأيد صريحا فل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود اي بالامنة فيها وهو مطلق يقبل ازوال فلما اقترن به الابدصار بحال لا يقبل ازوال لان فيها بعد التصيص على التأيد بان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الا على وجه البداه ظهور العلة والله تعالى متمتع عنه ومن قوله عز وجل وجاعل الذين اتبعوك قوف الذين كفروا الى يوم القيامة قال قتادة والربع ومقاتل والكلي هم اهل الاسلام من امة يمجده عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكله القاها الى مريم وروح منه فوالله ما تبعة من دعاه راو معنى القوية ههنا الغلبة بالجنة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اخبر محمدا عليه السلام وامن على الدين كله كذا في المطلع وفي الكنفاء ومنهوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا

الذي ينافي النسخ في الاحكام التي هي في الاصل مثبتة لوجود عدم قتلته تأيد ثبت تصاوفا يثبت دلالة وتوقيت اما التأيد صريحا فقول الله تعالى خالدين فيها ابدا ومن قوله جل وعلا وجاعل الذين اتبعوك قوف الذين كفروا الى يوم القيامة يريد بهم الذين صدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقسم الثاني مثل شرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا يتحمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحى على لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيقبل الانتها باطل لان النسخ في هذا كله بداه وظهور الفلظ لا يسان المدة والله تعالى عن ذلك

عليه من التصارى * وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اى فوق اليهود فلا يكون لهم ملكة كما
للتصارى * ثم هذا وان كان توقفا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تأييد في الحقيقة لان المؤمنون
ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى والذين اتوا فوقهم يوم القيامة فاذا كان متبعوه
ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذى هو محل غلبة المؤمنين
فكانوا ظالمين ابدا ضرورة * وهذا من قبل قول عمر رضى الله عنه نعم الرجل صهيب لولم
يخف الله لم يصده يعنى لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه
* ولا يقال لا يصح اراد هذين المثالين ههنا لانهما من الاخبار لامن الاحكام واستناع النسخ
فيهما باعتبار ذلك لا بالتأيد * لانا نقول المقصود اراد النظر لتأييد نصوصه لوجود في الاحكام
تأييد صريح وقد حصل المقصود بإيرادها فلذلك اوردتهما * ومن القسم الثاني تأيد الجنة والنار
لان اهلها لما كانوا مؤبدتين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة * والثالث واضح مثل ان يقول
الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء عشرين او مائة سنة
فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدى اليه باطل
* قال القاضى الامام رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه
مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكلوا واشربوا حتى يبين لكم الخطى الايض لان
المقصود نهي عن حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الأكل والشرب في الليل وهى
ليست بموقفة بل هى ثابتة على الإطلاق * واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب
الجمهور منهم الى جواز نسخ مالحقه تأييدا وتوقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو اختيار صدر الاسلام ابراهيم * وذهب ابو بكر الجصاص
والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا
خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب
والتناقض * تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأيد فتأيدته ان يكون دالا على
نبوت الحكم في جميع الازمان لهوموه ولا يمنع ان يكون المخاطب مع ذلك مراد الثبوت الحكم
في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمنع ذلك لم يمنع
ورود النسخ المعروف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تنبيه ان في العرف
قد يراد بلفظ التأيد المبالغة لالدوام كقول القائل لازم فلان ابدا وفلان يكرم الضيف
ابدا واجتنب فلانا ابدا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك في استعمال النسخ ويتبين بلحوق
الناسخ به ان المراد منه المبالغة لالدوام * ولانه لا يخاف ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يربو
في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل العقد
لما سئلين جاز نسخ الآخر ايضا * وتمسك الفريق الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتأيد
او التوقيت يؤدى الى التناقض والبداء لان معنى التأيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون
دائما غير دائم وصاحب الشرع منزّه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم

دائم مستمرا بوضوحه ان التأيد بمنزلة التخصيص على كل وقت من اوقات الزمان
بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه * والدليل عليه ان التأيد
يفيد الدوام والاستمرار قطعاً في الخبر كما في تأيد اهل الجنة والتسريح ان من قال يجوز
فناجئنا والنازل اهلها وحل قوله تعالى خالدين فيها ابدًا على المبالغة ينسب الى الزيف
والضلال فكذا في الاحكام اذا لفرق في دلالة اللفظ على الدوام لغة في صورتين * وقولهم
لا يمنع ان يكون مخاطب مرئياً لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح
لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية دالة على المراد من غير تأخر
عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعاً لما مر فكان
ورود النسخ عليه من باب البداء ضرورة فلا يجوز * وليس هذا كبير ان النسخ في اللفظ
المتناول للاعيان فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اريد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم
ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم
في حقه نص خاص ثم انقطع بناسخ * فان قيل قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخراً
وليس ذلك الايمان انه اريد به البعض بقرينة متأخرة * قلنا * ذلك ليس تخصيصاً عندنا
بل هو نسخ على ما بينا فاما من جملة تخصيصاً فتدبري ذلك على ان موجب العام ظني عنده وان
التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخراً وقد تقدم الكلام فيه * والفرق الاول لم يسئلوا لزوم
البداء والتناقض لان الامر المقيد بالتأيد مثل قوله صم رمضان ابدًا موجب ان يكون جميع
الرمضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب
مع الجميع فاذا لا يزم من صم رمضان ابدًا الاخبار بكون الصوم مؤبداً مستمرا حتى يلزم من
نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لو كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة
ثم نسخ قبل مجيئه اذ لامناضة بين استحباب صوم رمضان واقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ
كانقطاع التكليف عنه قبله بالوقت ويكون التأيد معلقاً بشرط عدم النسخ اى افضلوا ابدًا ان لم
انسخه عنكم كما كان قوله افضل كذا في وقت كذا مقيداً بشرط عدم النسخ اى افضل كذا
في ذلك الوقت ان لم انسخه عنك * هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف
اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأيد او التوقيت قد نسخ شرعته بعد ذلك في زمان الوحي
ولا يتصور وجوده بعد فلا يكون فيه كثير قائمة * قوله * فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة
اقسام * ما لا يحتمل الاجها واحداً وهو الوجود * وما يحتمل الوجود والعدم وقد اتفق به
تأيداً نصاً * او دلالة او توقيت * وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأيد او التوقيت * لا يحتمل
التوقيت احتراز عما لا يحتمل كالايان بالله تعالى وصفاته * لم يجب بقاؤه دليل بوجوب البقاء
احتراز عن الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة كالتسريح
ثبت به الملك دون البقاء يعني انه يوجب الملك في البيع للمشتري ولا يوجب ابقاءه بل بقاؤه
بدليل آخر مقى او بعدم الدليل المزبل وكذا يوجب الثمن للبايع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه

فصار الذي لا يحتمل النسخ
اربعة اقسام في هذا الباب
والذي هو محل النسخ
قسم واحد وهو حكم
مطلق يحتمل التوقيت
لم يجب بقاؤه بدليل يوجب
البقاء كالتسريح ثبت به
الملك دون البقاء

له في ذمته ﴿ قوله ﴾ فيعدم الحكم الى آخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا
 لزوم البداء والتناقض في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب لبقاء بل بعدم الدليل
 المزيل كان عدم الحكم عند ورود النسخ لعدم سببه اى سبب بقاء وهو عدم الدليل المزيل
 لتبديل ذلك لعدم بوجود النسخ لان يكون النسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة
 يلزم منه البداء والتناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحجوبة تنعدم بعدم سببها لا بالموت
 ﴿ ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لان يكون الثاني مزيلا له فكذا
 الحكم الاول ينتهي بالنسخ لا ان يكون النسخ مزيلا فلا يكون تناقضا وبداء ﴿ او المراد من
 السبب المعنى الداعى الى شرعيته يعني ان عدم الحكم لعدم المعنى الداعى اليه لا بالنسخ كاتهام
 شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكوة بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمين وحصول
 اعزاز الدين به فان تأليفهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين به كان اعزازا
 للدين في ذلك الزمان فلما قوى امر الاسلام كان اعطاؤهم دنية في الدين لا اعزازا له فانتهى
 بانتهاء سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض النسخ للحكم الاول
 اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن والقيح في شيء واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه
 اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان
 جميعا ﴿ قوله ﴾ فان قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يبصر النسخ الواحد حسنا وقبيحا في
 حالة واحدة ﴿ وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن والقيح في شيء واحد
 في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ
 ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى
 وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان انتهى عن ذبح الولد الذي به ثبت الانتساخ كان دليلا على فهمه
 وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن والقيح في شيء واحد في وقت واحد
 ﴿ فاجاب عنه وقال لانتم ان الحكم الذي كان بابا انسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سمعنا
 الله تعالى محققا رؤياه بقوله جل جلاله قد صدقت الرؤيا اى حققت ما امرت به بل نقول المحل
 الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه
 بقوله وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قول الذبح المضاف الى
 الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قول المكروه التوجه عليه يقال فديتك نفسى
 اى قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رعى سبها الى غيره فتقدم على المرحى اليه آخر
 وقبل ذلك السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده
 ولماسميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام
 الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل
 قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقر بان
 ولكن لما كان القران قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما ﴿ واذا ثبت ان ذلك كان

بطريق الفداء كان هو مبتلا لحكم التائب بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك ينشئ على التنبئ الذي هو ضد الامر وللتصور لاجتماعهما في شيء واحد وفي وقت واحد فبين به ان الحسن والقيح لم يجتمعا في شيء واحد لانتفاء الشيء الموجب للقيح التام بالامر بل بقي الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفصل انتقل الى الشاة لما قلنا قوله * وكان ذلك ابتلاء كانه جواب عما قلنا ما الحكمة في اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الاتقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد بالمجاهدة والصبر على مرة الذبح الى حال المكاشفة * واستقر حكم الامر عند مخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في آخر الحال على ان المبتنى اى المطلوب منه اى من الامر في حق الولدان يصير قربانا بهذه الحجة وهى نسبة الذبح اليه بان يقال ذبح الله لان يصير قربانا بحقيقة القتل * مكرما خبر آخر يصير اى وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لمرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اى بالفداء الذى حصل دافعا لمرة الذبح اى لشدة * او بالفداء الذى حصل لاجل دفع مرة * مبتلى خبر آخر له ايضا اى وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهى حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لايه يا ابت افضل مأثور واليه اشار الله تعالى بقوله فلا سبوا وله الجبين فبين انهم ليس بنسخ * وقد سمي اى ذبح الشاة فداء في الكتاب اى في كتاب الله تعالى في قوله وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل * ثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه مبدءا لانتها الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح اى بعد صيرورة الشاة فداء اذا لم يكن نمحنا لم يلزم اجتماع الحسن والقيح في شيء واحد في زمان واحد لما ذكرنا * فان قيل * لانسلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لا يفهم من الامر ذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهايته كاذب اليه عامة الاصولين وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر مالى به على ما قلنا تعالى فلا اسلا وله الجبين الا ترى انه لما اثير بذلك القدر سماه الله تعالى محققا لرؤيا * والدليل عليه انه قال اى ارى في المنام اى اذبحك وهذا يفي عن الاشتغال بتدبر الذبح لاعتنا الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان ينبغي ان يقول اى ارى في المنام اى ذبحك الان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد قلنا لا يمكن اثبات امر آخر وهو غير مذكور في القرآن ولوجعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فدا لما ذكرنا ان الفداء ما قبل مكروها متوجها على غيره ففى اقيم حكم الامر في الولد وحصل الاثارة لانكون الشاة قاتلة مكروها متوجها عليه فلا تكون فداء * ولانه انما رأى في المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حله على انه كان مأمورا بمقدمته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدوا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد * وانما لم يقل ذبحك لانه ينبئ عن فعل ماض

ويحتمل ذلك ابتلاء
استقر حكم الامر عند
المخاطب وهو ابراهيم
صلوات الله عليه في آخر
الحال على ان المبتنى منه
في حق الولدان يصير قربانا
بنسبة حسن الحكم اليه
مكرما بالفداء الحاصل
لمرة الذبح مبتلا بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة
وانما النسخ بعد استقرار
المراد بالامر لاقوله وقد
سمى فداء في الكتاب
لانسخا ثبت ان النسخ
لم يكن لعدم ركنه والله
اعلم بالصواب

قد تم وقوع الفراغ عنه وما رأى في التام ذلك وإنما رأى مباشرة فعل الذبح فكانت العبارة عنه اذ يحل لأن مثله ينفي عن الحال * فاما تسميته مصداقاً لرؤيا فلا نه يشر فيها وسمه من اسباب الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مراراً وهذا هو مباشرة فعل الذبح من البعد فصار به ذابحاً محققاً لما امر به فلذلك صح قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسعه اذ التولدات تحدث بتخليق الله تعالى * على انا نسل منسخ بحيلة الذبح في الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لانسل انفساخ الامر والاضافة بل نقول بعد صيرورة الشاة فدأبى الامر مضافاً الى ولد جرم ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلاً لاضافة الايجاب اليه وقد اشتملت بحيلة الفعل لا بحيلة الاضافة كذا في الاسرار والطريقة البرغرية والله اعلم

باب بيان الشرط

اعلم ان النسخ شروطاً بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه * اما المتفق عليه فكون النسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان الجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخاً وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخاً * وكون النسخ منسلاً عن المنسوخ متأخراً عنه فان الاستثناء والعالية لا يسميان نسخاً وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط * واما المختلف فيه فاشترائط كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد * واشترائط البديل للمنسوخ * واشترائط كونه اخف من المنسوخ او مثله فلها تشرط لصحة النسخ عند قوم على ما سياتيك بانها بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث * وذهب جاهل المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابوبكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب اجد بن حنبل * ومعنى التمكن من الفعل ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به * قوله * وحاصل الامر اى حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب باقراده وهو العقد اخرى وعمل القلب هو الحكم في هذا اى اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بياناً لمدة هو الامر الاصلى الذي لا يحتمل السقوط والغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اى التمكن من العمل من الزوائد اى يحتمل ان يكون النسخ بياناً لمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق والاقرار في الايمان فان الاول ركن اصلي دائماً لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الاحوال * وعندهم هو اى النسخ بيان مدة العمل بالبدن اى بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكماً لان الترتب بعد التمكن منه فترط من البعد فلا يندم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ * وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان جوا هذه السنة تم قبل في آخره لا تحجوا او قيل صوموا

باب بيان الشرط

وهو التمكن من عقد القلب
فاما التمكن من الفعل فليس
بشرط عندنا وقالت المعتزلة
انه شرط وحاصل الامر
ان حكم النص بيان المدة
لعمل القلب والبدن
جميعاً او لعمل القلب
باقراده وعمل القلب هو
الحكم في هذا عندنا والاخر
من الزوائد وعندهم هو
بيان مدة اعمل بالبدن

ثم قيل قبل انفعال الصبح لاتصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقت قبل انقضاء زمان يسع
 الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولذلك يقدر الى اسبابه قبل احضار النكل قيل له لا يتبعه
 او شرع في الصوم في قوله صم غذا قليل له قبل انقضاء اليوم لاتصم هكذا ذكر في الميران
 وعامة نسخ اصول الفقه قال صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة
 لو ثبتت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتكهن فيمن
 الفعل تكليف مالا يطاق وكذا لو ثبت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل
 واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالايجام والمحجب اعتقاد ما ليس بواجب
 واجبا محال من الشرع وكذا يحجب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبنية
 على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله
 تعالى فان امر الله تعالى ازلنى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة
 فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد
 به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصح الامر وهنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم
 بحدوث النسخ وبغنى الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بمقتضاه ظاهرا وبغنى
 على الآداء وبغنى اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيحقق الاتلاء وان كان الله تعالى عالما
 بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بذي الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد
 لحكم الله تعالى بالذبح ظاهرا تعظيلا لمره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مقيدا في حق المأمور
 وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير اولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسباب اجزئ
 بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير
 كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخرج هذه المسئلة في قوله قالوا
 اى الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى
 نصا اى العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة
 الامر والنهى بصريهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلتها على المصدر لا على
 المرم والقصد والمنع منه فيقتضى كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالوامر
 والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعنى لما كان الفعل هو المأمور به والنهى عنه
 اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى
 عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شئ واحد في وقت واحد لانه
 اذا امر بشئ في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشئ في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك
 الشئ في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات
 الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما في وقت واحد لتى واحد محال فكان القول بمحو
 النسخ الذى يؤدي اليه فاسد وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذى هو على
 صاحب الشرع محال فبينه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن هو
 المقصود بكل نهى وبكل امر
 نصا قال اقلوا كذا ولا تفعلوا
 يقتضى حثه بالامر لا محالة
 قبحه بالنهى واذا وقع النسخ
 قبل الفعل صار بمنى
 ابتداء والغلط والحجة
 لتان التي صلى الله عليه وسلم
 امر بمحسين صلوة ليلة
 المعراج ثم نسخ ما زاد
 على الحسن

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متنا ولا فضلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهي لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والقلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا انه بالامر انما يطلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الاعادة وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نمضه ولا يلزم منه بدالان المسئلة مصورة فيما اذا كان النهي تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخا قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والزم على الفعل فليس الامر بوضع لهما فلا بدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان قوله اقبلوا لا يصلح عبارة عن امرهم واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالعدل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء في الحجة لعامة العلماء السنة والدليل المقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نفع ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل ان يترك من العمل الا انه كان بعد عقد انقلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة في ان قيل هنا خبر غير ثابت والمعتبرة يتكرون المعراج اصلا ومن اقربهم منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلاة بخمس عدلوات وذلك نسي زاده اقتصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلاة على ما زعمتم لامة لانه صلى الله عليه وسلم لم يوجد التمكن من الاعتقاد لامة لانه لا يتصور قبل العلم ولئن سلمنا انه ثابت فهو يخالف لدليل العقل الذي بينا ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف الدليل العقلى ولئن سلمنا انه ليس بخالف فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأى رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض فلما الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل ناقضوا الحديث بكثروا اصل المعراج وروا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرها من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من زيادات القصاص قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرة خبر المعراج الا كانكارهم خبر الرواية والقدور اخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطلان مخالفة من اهل الاهواء كما يرد خبر السج على الخفين بطلان الروافض والخوارج فيه وكما يرد خبر الرجب بانكار الخوارج ارجم وهو ليس بخالف لدليل العقل على ما نبه وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبني بالقبول

فكان ذلك بعد القدل
 صلى الله وسلم اصل هذه الامة
 فصح النسخ بعد وجود
 عقده ولم يكن ثم تمكن
 من الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان ميتا بالقبول في حق نفسه
وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يقتل بامته كما يقتل بنفسه لتوفر شقته على امته كشقة الاب
على الولد والاب ميتا بالولد كما يقتل بنفسه * وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزا كلام فاسد
لانه ثبت في الحديث انه سأل الخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على
ذلك وما زال يسأل ذلك ويحبه ربه اليه حتى انتهى المجلس فقبل له لوسا لت الخفيف
ايضا فقال انا اصحى قتيب ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على وجه الخفيف
بسؤاله بعد الفرضية * وقد تمسك عامة الاسولين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذي
الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس
الى الكعبة وقدر الكلام فيه قوله * ولان النسخ بيان لدليل العقول * وتقريره ان
النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه بمعنى اذا امر
بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالهي عنه بعد وجود اصل
الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا
النسخ لكان الامر متناولاجع العمر * وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال
صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان
يسع جزءا من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لان ذلك من
الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا * لان الاذن يصلح مقصودا بمعنى اعاصم النسخ بعد
ما ذكرنا لان الاذن في ادى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء
ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به
وحقيقته اى وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء * منفصلا عن الفعل اى
بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيقته قبل التمكن من الفعل بيانا ان
المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل * وهذا
في الحقيقة استدلال يجوز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل * وعبرة بعض
المتأخرين فيه ان الدليل لما ظم على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذا فرق
بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب
والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان
رأس الطاعات فيجوز ان ينسب الله تعالى عبادته بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء
* والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنفسه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل
ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالنهي ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينهم وبين
المأمور به او موت يقطع عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل
ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ
ايضا * يوضحه انه لو قرن البيان صريحا بالامر بان قال افضل كذا في وقت كذا ان لم ينسخه

ولان النسخ صحيح بالاجماع
بعد وجود جزء من الفعل
او مدة تصلح للتمكن من جزء
منه وان كان ظاهر الامر
يحتمل كله لان الاذن
يصلح مقصودا بالابتلاء
فكذلك عقد القلب على
حسن المأمور به وعلى حقيقته
يصلح ان يكون مقصودا
منفصلا عن الفعل الا ترى
ان الله ابتلانا بما هو متشابه
لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقيقة
فيه فدل ذلك على ان عقد
القلب يصلح اصلا

عنتك صحت ذلك واستقام كالقوال افضل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ ﴿ قوله ﴾ ولان الفعل لا يصير قرينة دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غيره وبما ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل الثواب الا ببيعة القلب بالاتفاق وقلوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث ﴿ والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل لا يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا ﴿ فاذا كان كذلك اى كان الشان كاذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بده الا ترى ان الواحد منا قديما مر عبده بنى ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وافتقاده لم ينهه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البدء وان كان الامر من يجوز عليه البدء فلا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهبا للبدء في حق من لا يجوز عليه البدء اولى ﴿ قوله ﴾ الا ترى ان غير الحسن لا يثبت توضع لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقيح في شيء واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل الامور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق الامور به ليكون النسخ باثنا لانها حسنة ومنبأ لقبح ما يتصور من امانه في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لاد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الباسخ باثنا لانها حسنة اذ لم يصلح ان يكون باثنا لانها حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشيء قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بده واجتماع الحسن والقيح في شيء واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى ﴿ وقوله ﴾ وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة الامور به فكان الامر موجبا لعقد القلب وجبا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لازمالكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك ﴿ وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود فوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل الامور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح ضله فكان هو مقصودا لازمالخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير قرينة
الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب
قد تصير قرينة بالفعل والفعل
في احتمال السقوط فوق
العزيمة فاذا كان كذلك صلح
ان يكون مقصودا دون
الفعل الا ترى ان عين الحسن
لا يثبت التمكن من الفعل وقول
القائل افعلوا على سبيل
الطاعة امر بعقد القلب
لما جاز فيجوز ان يكون
احد الامرين مقصودا
لازما والآخر لا يتردد بين
الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون يحر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بقدر القلب * فان قيل
الابتلاء كما يحصل بوجوب المقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا * قلنا * نعم
من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تين بالنسخ ان المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا
نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مرة الفعل كانت
مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلقا الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ
وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

﴿ باب تقسيم النسخ ﴾

﴿ باب تقسيم النسخ ﴾

الشيخ الامام رضى الله
نه الحجة اربعة الكتاب
السنة والاجماع والقياس
ما القياس فلا يصلح نسخا
اثنين ان شاء الله تعالى

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالوجه الى
الكعبة ومنه قوله تعالى مانسخ من آية وقوله عز اسمه فينسخ الله ما يلقى الشيطان * وعلى
الحكم المأبى كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء * وعلى من يعتقد
نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك * وعلى الطريق المعروف
لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جواز النسخ فيهما وهو المراد هنا
* ولا خلاف ان الخلافة على التوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فنحن اطلاقه على الله
تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والتزاع لفظي * الجمع اربع
وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل * قوله * اما القياس فلا يصلح * اما لما بين
كاه اراد بقوله لما بين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لان
فيه اذا تعدية بمخالفة النص ماقتضى حكم النص وهو باطل * واعلم ان القياس المظنون
لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابي العباس بن شريح
من اصحاب الشافعي رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فاجاز التخصيص به
جاز النسخ به ايضا * وكان ابو القاسم الانطاسي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس ان شبهه ويجوز
قياس مستخرج من الاول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ
الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ثبتت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالاه على الكتاب
والسنة اذ قياس بتكرير محال النص * وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم
بالقياس الخلى دون الخفى قال الغزالي رحمه الله لفظ الخلى مبهم ان اراد به القطوع به فهو
صحح واما المظنون فلا * تملك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم فلم كانوا يجمعون على ترك الرأى
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الأحاد حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجنين كدنا
ان نقضى فيه رأينا وفي سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقال على رضى الله عنه لو كان
الدين بالرأى لكان باطن الخلف بالسخ اولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يحض على ظاهر الخلف دون باطنه * وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

به لا يخلو من ان يكون قطعيا او ظاهريا فان كان قطعيا فلا يجوز تمحيذه لان نقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غير موترك الاضعف بالاقوى * وان كان ظاهريا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت مشروطا برجمانه على ما عارضه وينافيه اذ لو رجم عليه قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضا للحكم فبين من القياس اراجيح احكام المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا يثبت فلا دفع ولا نسخ * واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمقتضى دليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بما جاز دون النسخ وكيف يتساوى وان التخصيص بيان والنسخ رفع وابطال * وما ذكره الانطامى ضعيفا ايضا فان الوصف الذى به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوحا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنسخ واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا * فهم من منع من ذلك مطلقا كالخاتبة وعبد الجبار في قول مصرا منهم الى ان القياس اذا كان مستتبعا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابن الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجمانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والا لما صلح لنسخ المتقدم وادان زال شرط العمل به فلاحكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوفق لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى والدليل المعارض اذا كان فوقه نين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالتأني اذا ترجح عنده على ما مر * قال ابو الحسن نسخ القياس في المعنى يجوز بنص مقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيهم شيئا بقياس بعد ما اجتهد في طلب الموضوع ثم يظفر بنص يخالف قياسه او يجمع الامه على خلاف قياسه او يظفر هو بقياس اولى من قياسه الاول فلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بترط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتيم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تبدى به فمرفوع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تبدى به فلا يمكن نسخ العبد به * قوله * واما الاجماع فكذلك الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عندي بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابا نويه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن التلت الى المدس باخون قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تمجبا باخون وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام قتل على جواز النسخ والاجماع * وبان المؤلف قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتفق في زمان ابن بكر رضى الله عنه * وبان الاجماع

واما الاجماع فقد ذكر بعض
التأخرين انه يصح النسخ به
والصحيح ان النسخ به لا يكون
الا في حجة التي صلى الله
عليه وسلم والاجماع ليس
بحجة في حجة لانه لا اجماع
دون رأيه والرجوع اليه
فرض واذا وجد منه
البان كان منفردا بذلك
لا حاجة واذا صار الاجماع
واجب العمل به لم يبق
النسخ مشروعا وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة
وذلك اربعة اقسام نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة
بالنسخ والنسخ بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة
وذلك كما جاز عندنا

حجة من جميع الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيعوز أن يثبت النسخ به كالتنصوص
 الأثرى أنه أقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص
 التي هي نسخ قبل الاجماع أولى * وعند جهو العلماء لا يجوز النسخ به لأن الاجماع عبارة عن
 اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله
 تعالى ثم وإن النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أن النسخ بعده
 وفي حال حيوته ما كان يعتقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا وإذا وجد البيان
 منه فالوجوب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وإنما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ
 بعده فصرنا أن النسخ دليل الاجماع لا يجوز * وهذا الدليل وإن لم يفصل بين كون الاجماع
 ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز إلا أن الشخ رجح الله ذكر
 في آخر باب حكم الاجماع أن نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ما ذكرهنا محمولا على عدم
 جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض * والفرق على ما اختاره أن الاجماع لا ينفذ
 البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما
 لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم أنه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور أن ينفذ
 اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينفذ اجماع آخر على خلاف الأول * ولكن عامة
 الأصوليين أنكروا كون الاجماع ناسخا لشيء أو منسوخا بشيء لما بيناه أنه لا يصلح ناسخا
 للكتاب والسنة ولا يصلح أن يصير منسوخا بهما أيضا لعدم تصور حدوث كتاب أوسنة
 بعد وفات النبي عليه السلام * وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لأن الاجماع الثاني
 إن دل على بطلان الأول لم يميز ذلك إذا للاجماع لا يكون باطلا وإن دل على أنه كان صحيحا
 لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يميز ذلك الدليل شرعى متجدد وقع لأجله
 الاجماع من كتاب أوسنة أو دليل كان موجوداً أو خفي عنهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل
 لاستحالة حدوث كتاب أوسنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق
 عند الاجماع الأول على الكل لاستزاده اجماعهم على الخطأ * وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا
 به لأمس * وأما تمسككم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لأنها إنما تدل على النسخ بالاجماع
 لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فإن لم يكن له أخوة
 فلا يكون لأمس السدس بل البتة وتثبت أيضا أن لفظ الأخوة لا ينطلق على الآخرين قطعا
 ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على أنه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير بوثما
 أيضا لا يمكن تقدير النص الدال على الحجب أدلوا لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب
 خطأ وحيزن يكون النسخ هو النص لا الاجماع * وكذا تمسككم بقول نصيب المؤلفة
 قلوبهم لأن ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف في موضعه
 قوله * وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين هما مسئلتان أحدهما نسخ الكتاب

لشافعي رحمه الله بفساد
 قسمين الآخرين واحتج
 نوله تبارك وتعالى ما نسخ
 ن آية أو ناسخا نأت بغير
 نها أو مثلهما وذلك يكون
 ن الآيتين والسنتين فاما
 القسمين الآخرين فلا
 احتج بقوله تعالى قل
 أيكون لي أن أبدله من
 لقاء نفسي ثبت أن السنة
 لا نسخ الكتاب

بالسنة الثمانية وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشارة والمعتزلة واليهذهب
 المحققون من اصحاب الشافعي * ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه انه لا يجوز هو مذهب
 اكثر اهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك قال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر
 من مذهب الشافعي واليهذهب الحارث المحاسبي وعبدالله بن سعيد والقبلا نسي بن مكنكى
 اهل الحديث واحد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع
 لم يرد به ولو رده كان جائزا وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد
 الشرع بالتحريم من ذلك وهو قول ابى حامد الاسفرايينى * والثانية تمنع السنة بالكتاب
 وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها
 منهم عبد القاهر البغدادى وابو المظفر السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب
 الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على ان تمنع السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر
 بما يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر
 من مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاول بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع * واستدل
 من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخير يصير
 متواريا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا وقوفة عليه ولهذا لم يحجر النسخ بالاجماع
 اذ الجواز به النسخ لصارت المعرفة بفهمه موقوفة على انقضاء الاجماع في الزمان المستقبل على
 نسخه * وربما بنوا هذه المسئلة على حواجز الاجتهاد لاني عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد
 فيعلم بوح اليه لئلا يمان في تجوير نسخ القرآن السنة ان تكون السنة السابعة صادرة عن الاجتهاد
 فقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز * قالوا ولهذا اخرنا التخصيص بالسنة
 لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ
 من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لانه تعالى قال
 نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البديل خير او مثل وعلى انه من جنس البديل لان
 قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم
 المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان القرآن كلام الله
 تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخها *
 ولانه تعالى قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له
 وذلك لا يكون الا والواحد قرآن لاسنة وبؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى الم تعلم ان الله
 على كل نسي قدبر لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى * وتمك بعضهم بهذه الآية لعدم
 الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لما دلت الآية على اشتراط المالملة والمجانسة في النسخ حق لم
 يحر نسخ الكتاب بالاسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتب لقوات الشرطين
 واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآتين اى الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بين الآتين
 او الاثنين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الاخرين فلا ي

واجب بقوله صلى الله
 عليه اذا روى لكم
 عنى حديث فاحرم ضوه
 على كتاب الله تعالى فان
 وافق الكتاب فاقبلوه والا
 فردوه وقال ولان في هذه
 صيانة الرسول صلى الله
 عليه وسلم عن شبهة الطعن
 لانه لو نسخ القرآن به
 اوسته كانه سخط بالكتاب
 لكان مدرجة الى الطعن
 فكان التعاون به اولى

فلا يتحقق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لأن ظاهر هذا النص يقتضي الاتيان بالمثل
أو بالتشويق في نسخ الآية لاقى مطلق النسخ اذ لم يقل ما نسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال
ولهذا لم يذكر خمس الآفة وعامة الاصولين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية
في المسئلة الاولى لا غير * واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان

قد احتج بعض اصحابنا في ذلك
بقوله تبارك وتعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان تترك خيرا الوصية
لوالدين والاقرين في
الآية فرض هذه الوصية
ثم نسخت بقول النبي صلى
عليه وسلم لا وصية لوارث

إدله من تلقاها تسمى ان اتبع الاموي الى اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية
التبديل وانه يتبع لما اوصى اليه لا لمبدل له والتبديل باطلافة يقول تبديل اللفظ وتبديل
الحكم فتبقى الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل
اللفظ * وبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما
وافى على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه امر بارد عند المخالفة ولا بد للنسخ من
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
جعل قول الرسول عليه السلام بيانا لمزول فلو نسخت السنة به خرجت عن كونها بيانا
لانعدامها * وقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون
الكتاب بيانا لحكمه لاراضاه وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا لقلط
فيها ان كان مخالفا * ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال والان في هذا
اى في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه
لو نسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قاتل واول عامل بخلاف ما زعم
انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه
فيا قال فكيف تصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه
فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر
ومؤيدا له اولى من جعله رافضا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعنا انه مصون عما يوهم
الطعن * ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول
كيف يعتمد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه
لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله قل نزله روح القدس من ربك
بالحق فلا يكون في تجوز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه * قوله *
واحتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله * في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب
بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان تترك خيرا الوصية للوالدين
والاقرين المعروف فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة التواتر اذ التواتر نوعان متوازن من حيث الرواية ومتواتر
من حيث ظهور العمل به من غير تكثير فان ظهوره يفتى الناس عن روايته وهو بهذه المناسبة فان العمل
ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بالاتزاع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي
عن ابى يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر الشيخ لشهرته * ولا يجوز ان

فقال انما ثبت النسخ بآية الموارث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبت حق
 بطريق لينا في ثبوت حق آخر بطريق آخر كما في حق الاجانب ويكون المناقاة لا يثبت النسخ
 ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما انزل في القرآن ولكن لم يلغنا لان ناسخ تلاوته مع بقائه
 حكمه لان قبح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذا من حكم
 الا ويوهم فيه ان ناسخه زل ولم يلغنا لان ناسخ تلاوته * والى امتناع تعيين ناسخ ومنسوخ
 ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا
 ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لان نقاده على ان ما وجد
 صالحا لاثبات الحكم هو الثبوت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو النسخ وان احتمل
 اضافة الحكم والنسخ الى غير مظهر مع عدم التقربه بعد البحث التام عنه * قال الشيخ
 رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما اننا لانسل ان نسخ الوصية ثبت
 بهذا الحديث بل ثبت بآية الموارث قلنا زلت بعد اية الوصية بالاتفاق * وبانه اى بيان
 ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره من بعد وصية
 يوصي بها اودبن والوصية الاولى كانت موهوبة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية
 للوالدين والاقرين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث
 كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية الموهوبة المفروضة ثم على الوصية الساقطة
 بان قل من بعد الوصية للوالدين والاقرين ومن بعد وصية اوصيت بها للاجانب فلارتب
 الارث على الوصية المطلقة الساقطة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق
 بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولا يقال العرفه اذا عديت
 نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى
 فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير
 مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان الشيء اذا ذكر بلفظ
 النكرة بعد ما ذكر بلفظ العرفه كانت النكرة غير العرفه فان من قال رأيت الرجل ثم قال
 رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور اولاً * ولئن سلم فذلك اذا لم ينفع عنه مانع
 وقد تحقق المانع هما قائم اجعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا
 النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى الموهوبة وقد نسخت الموهوبة بخلاف لم يبق
 فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والساقى اى الوجه
 الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى
 اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المساقاة
 بالمقابلة ونسخ اباحة الخمر بحرماتها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم
 من محل الى محل آخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة
 فان اسئل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال

صحيح لوجهين احدهما ان

النسخ انما ثبت بآية

الموارث وبانه انه قال

من بعد وصية يوصي بها

اودبن فترتب الميراث على

وصية نكرة والوصية

الاولى كانت موهوبة فلو

كانت تلك الوصية باقية مع

الميراث ثم نسخت بالسنة

لوجب ترتيبه على الموهود

فصار الاطلاق نسخاً

للقيد كما يكون القيد نسخاً

للاطلاق الثاني ان النسخ

نوعان احدهما ابتداء بعد

انتهاء محض والثاني بطريق

الحوالة كما نسخت القبلة

بطريق الحوالة الى الكعبة

هذا النسخ من القيل
 إله وبانه ان الله تعالى
 بن الايصاء في الاقربين
 العباد بقوله تعالى
 صية والوالدين والاقربين
 مروف ثم تولى بنفسه
 ان ذلك الحق وقصره
 لجدود لازمة عينها
 كالحق بينه فتحول
 جهة الايصاء الى الميراث
 لي هذا اشار بقوله
 عيكم الله في اولادكم اى
 اى فوض اليكم تولى
 سه اذ عجزتم عن مقاديره
 بصاء الا ترى الى قوله
 درون ايم اقر بلكم
 ا وقد قال النبي صلى الله
 وسلم ان الله تعالى
 على كل ذى حق حقه
 وصية لو ارث اى بهذا
 رض نسخ الحكم الاول
 تهي ومنهم من احتج
 قول الله تعالى فامسكوهن
 البيوت نسخ باتبات
 جم بالسنة الا ما قد
 بنا عن عمر ان الرجم
 ما يمتل وان قوله جل
 لا او يحمل الله لهن
 لا يحمل فسرته السنة

وكسح الامر بذي الولد الى الشاة عند اكثر الاصولين * وهذا النسخ اى نسخ الوصية
 للوالدين والاقربين من النوع الثاني * وبانه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل الى الله تعالى
 فوض الايصاء في والدين والاقربين الى العباد بشرط ان راعوا الحدود وبنوا حصه كل
 قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لا يحسن التدبير في مقدار
 ما يوصى لكل واحد منهم بمجمله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه
 بيان ذلك الحق على وجه يتقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على
 حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثلثون وغيرها * تغييرها الحق اى تحول
 من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله فتحول تفسير التغيير * والى هذا اى الى ما ذكرنا
 انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله بوصيكم الله في اولادكم حيث اعلق لفظ الايصاء
 اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وقوله جل
 ذكره لا تدرون ايم اقر بلكم نقعا اى لا تعلمون من انتفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة
 فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما
 بالحكمة حكما في القسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول
 المقصود باقوى الطرق كن امر غيره باعتناق عبده ثم اعتقه بنفسه انتهى به حكم
 الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتناق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه
 وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لو ارث فان الفاء بدل
 على سبيل الاول كقوله زارني فآكرمته يعنى انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل
 ذى حق حقه فان الوصية انما وجبت لتعين حق القريب فاذا عين حقه ببيان صاحب
 الشرع لم يبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور في الآية نسخ
 الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال تميم الائمة رجعه الله بعد تقرير هذا الوجه
 ولكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتفاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين
 فاما انتفاء حكم جوار الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحالة وان لم يبق
 الدين واجبا في الزمة الاولى قد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الرث فيها وليس من
 ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للجانين فخذنا انه انما نسخ
 وجوب الوصية لهم لضرورة في اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
 لا وصية لو ارث فن هذا الوجه بقررا استدلال بهذه الآية * قوله * ومنهم من احتج يعنى
 في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى
 فامسكوهن في البيوت نسخ * بالسنة وهى قوله عليه السلام واليب باليب جلد مائة ورجم
 بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف
 ايضا لانهم يقولون لانهم نسخوا بالسنة فانها لا تصلح تاسخا بالاتفاق لكونها من الأحاد بل
 النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يمتل في القرآن وقال

لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة
اذا زينا فارجوهما البتة نكالا من الله والله عز يز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ و بقي حكمه * وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهي
تداول البكر والتيب ثم خصت التيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصوصا عندهم
وان لم يصلح نسخا * او يحتمل الله لهن سبيلا يحمل فصره السنة يعني ولئن سلمنا ان الرجم ثبت
بالسنة فذلك بطريق تفسير الجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفا
بما هو يحمل وهو قوله تعالى او يحتمل الله لهن سبيلا فان اوزهه بمعنى الى ان ثم فصر رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك الجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
وتقريب عام والتيب بالتيب الحديث وتفسير الجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانهى ذلك الحكم
بهذا البيان كانهما الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ * قوله * واحج بعضهم اى
بعض من يجوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار
فما قبلتم فآو اليه الذين ذهب ازواجهم مثل ما تنفقوا فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج مثل ما تنفق
حكم نسخ بالسنة اذ لا يلى ناسخه في القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا لان هذا
اى قوله تعالى وان فاتكم شئ الآية * فبين اى في شان من اردت امرأة ولحقته بدار
الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى في اعطاء من اردت امرأته ولحقته بدار الحرب
ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الحسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل التدب
كما قال شمس الأئمة فلا يكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال
الغنيمة لا من كل مال فان معنى قوله فما قبلتم اصمتوهم في القتال بمقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج
او اصبتم عقي منهم اى كانت الفيلة لكم حتى غنمتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ
ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتل كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل كذا في شرح التأويلات * واذا كان كذلك
لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع * وذكر في المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واستلوا
ما تنفقتم وليستلوا ما تنفقوا ادى المؤمنون مهوور المهاجرات الى ازواجهن المتركن و ابي
المتركون ان يؤدوا شيئا من مهوور المتركات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية * وقال
ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المتركن واتت امرأة من المتركن فقال القوم هذه
عقبكم قد اتاكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانقلت منكم شئ من ازواجكم اى احدهن
الى الكفار فما قبلتم من العقبه وهي التوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء
مهوور نساء اولئك تارة واولئك مهوور نساء هؤلاء اخرى يامر بتعاقبون فيه اى يتأوبون
كما تعاقب في الركوب وغيره ومعناه فماتت عقبكم من ادائكم فآتوا من فاتته امرأته من الكفار
مرددة مثل مهرها من مهر مهاجرة جانتكم ولا تنوتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا
وهذه الاحكام التي ذكرها الله في هاتين الآيتين من الامتنان ورد المهر واخذ من الكفار

واحج بعضهم بقوله تبارك
وتعالى وان فاتكم شئ
من ازواجكم الى الكفار
الآية هذا حكم نسخ السنة
وهذا غير صحيح لان هذا
كان فيمن اردت امرأته
ولحقته بدار الحرب ان
يعطى ما عزم فيها زوجها
المسلم معونة له وفي ذلك
اقوال مختلفة وقد قيل انه
غير منسوخ ان كان المراد به
الاعانة من الغنيمة فيكون
معنى قوله تعالى فما قبلتم
اى غنمتم

توجه الى الكعبة
 انما ان ثبت الكتاب
 نسخ السنة الموجهة للتوجه
 بيت المقدس والثابت بالسنة
 توجه الى بيت المقدس
 في الكتاب والشرائع
 ثابتة بالكتب السالفة
 تحت شريعتنا وما ثبت
 انما لا يبلغ الرسول عليه
 سلام وترك رسول الله
 يفي قراءتها فلما اخبره
 المكيين فيكم اني فقال
 يا رسول الله لئلا ظننت
 بانسخت فقال عليه
 سلام لو سمعت لآخبرتكم
 انما ظنن النسخ من غير
 ناب يتلى ولم يرد عليه
 قالت عائشة ما قبض
 رسول الله حتى اباح الله
 الى له من النساء ماشاء
 كان نسخا للكتاب بالسنة
 صالح رسول الله صلى الله
 عليه وسلم اهل مكة على رد
 ما هم ثم نسخ بقوله
 سالى فان علمتموهن
 وثمان فلا ترجعوهن الى
 كفار

وتريض الزوج المسلم من الغيبة او من صدق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ
 عند جميع اهل العلم قوله ومن اجله كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة
 في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة سنة
 عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة
 في الاثناء يعني حين كان بمكة ثابتا بالكتاب قد نسخ بالسنة الموجهة للتوجه الى بيت المقدس
 فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا ياتي في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة
 وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ
 بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة
 بالكتاب فان قيل لانسخ ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت
 بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا نزلنا حتى تقوم الدليل على انتساخه
 وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم اقتد فلما
 عندك شريعة من قبلنا فآزرنا بطريقها فتصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولا او عملا
 فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت
 بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعدما قدم المدينة
 لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة فلهذا نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت
 السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بالاخلاق وما ثبت هي
 الا يبلغ الرسول عليه السلام وبذلك قد يكون الوحي المتلوه غير المتلوه فيكون ذلك دليلا على جواز
 نسخ الكتاب بالسنة وعبرة شمس الائمة فيكون لا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت
 انتساخه في حقا بقول اوفصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب
 بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام
 عليه ظنه ولم ينكر عليه فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ
 التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم التلوه واحد منهما ثابت
 بالكتاب قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فرما اعتقد انها نسخت بآية اخرى قيل هذا الزمان ولم يبلغه
 لضيق الوقت فلا يعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالاناء وكان نسخا للكتاب
 وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء الا اني اخترتك
 من بعد اى من بعدما اخترت الله ورسوله بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام ما يها ان الله
 تعالى اباح لذلك واسارتمس الائمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا
 وانسخه لا ياتي في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر
 وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعدما حرم بقوله تعالى لا يحل
 لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع يحكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

فانه بمنزلة التأييد اذ البعدي المطلقة تناول الابد * بوضعه ان ذلك ثبت حيزا لحسن مجملهم
وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرين على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل
ذلك بالنسخ مع بقائهم على ذلك الاختيار * ولان سلبنا نعمته فذلك ثبت بقوله تعالى انا
احللت لك ازواجك التي آتيت اجورهن على ما قبل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج *
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلانهم كتاب الصلح
جاءت دبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافرا مخزوميا وقيل ضبي
من الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف
فزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى آخر الآية ونسخ ذلك
الحكم في حق النساء وهذا السنة بالكتاب * قوله * والدليل المعقول وهو معتد
الجمهور ان نسخ احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد
منه منع سما فوجب القول بالجواز * اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة
بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة
بقائه بوحى غير متلو كما لا يمتنع ان يبينها بوحى متلو وكما لا يمتنع ان يبين بحمل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين
مدة الحكم المطلق بعبارة اخرى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم
كان تخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص
الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخهما ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان ينزل
الله تعالى بيان مدته لعلهم يتبدل المصلحة كالوحيها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين
الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى
الثابت بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت
ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على
عدم جوازه على ما بين فثبت انه جائز * وبعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما
بالآخر لكان لغيره لازمة لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلو ونسخ احد
القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع بحمل القرآن ايضا للسنة
او يجعل السنة ناسخة للقرآن لازم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه
* قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرانا
يقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسحق عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه
اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة * قوله * ولان الكتاب دليل آخر على الجواز
متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات المبالغة المنروطة بالنسخ
فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والله اعلم
ان النسخ بان مداه الحكم
وجاز للرسول بيان حكم
الكتاب فقد بعث مينا
وجاز ان يتولى الله تعالى
بيان ما جرى على لسان
رسوله صلى الله عليه وسلم
ولان الكتاب يزيد بنظمه
على السنة فلا يشكل انه
يصلح ناسخا واما السنة
فانما ينسخ بها حكم الكتاب
دون نظمها والسنة في حق
الحكم وحى مطلق بوجب
ما يوجه الكتاب فاذا بقي
النظم من الكتاب وانسخ
الحكم منه بالسنة كان
النسخ مثل النسخ لاجالة
ولو وقع الطعن بمثله لما صح
ذلك في الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة بل في ذلك
اعلاء ومنزلة رسول الله صلى
الله عليه وسلم وتعظيم سنته
والله اعلم

يظهر انه ليس بتبديل
في تلقاء نفسه لانه
بل وعلاقا وما ينطق
من الهوى واما الحديث
مدليل على ان الكتاب
بوز ان ينسخ السنة

خيرا منها كما يصلح تاسعا لكتاب لكونه مثله والسنة مثل الكتاب في آيات الحكم
وايجاب العلم اقرر في الكتاب فيصح نسخها ايضا * فان قيل * قوله فانما ينسخ بها حكم
الكتاب دون نظمها يناقض ما سبق ان ابان نسخ النظم من غير كتاب بل فانه يدل على جواز نسخ
النظم بالسنة * قلنا * المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع
نسخ الحكم بها وفيما سرق بيان الجواز اى انه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب
فلا يكون تناقضا * او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمها انه لا يجوز
نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث
ابى رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه
فقط فيدفع التناقض * وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احد هما بالآخر
مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به * لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه ويقول عن الله تعالى كلما
مناقضا فكيف يعتمد عليه * واليه اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا آية مكان آية
والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفترغ لم يتدفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا
الطعن فكذا ما نحن فيه * وهذا لانه لما علم بالعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه
مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب
بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان
الحكم الذى هو وحى في الاصل اليه ليبيّن بصرته وجعل لصبرته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة
الحكم الذى هو ثابت بوحى متلو حتى يتبين به انساخه * ومن حيث انه جعل سنة في آيات
الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى اثنه بكلامه * قوله *
وغير انه ليس بتبديل جواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى
فقال ظهر بما بيان ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحى من الله
تعالى الا انه غير متلو * ولا يقال محتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما يروى اليه
* لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده
مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا * وذكرنا لغزالى رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى
على لسان رسوله عليه السلام وليس السرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحى على لسان
رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان
احد هما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالمعاني رات فربما يدل على كلامه بلفظ
مستوفى بامر بلا وانه يسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع
من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال * قوله وتأويل الحديث * قال
نفس الأئمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فان ضوه على كتاب الله تعالى فقد

قبل هذا الحديث لا يكاد يصح لأن هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى أن في الكتاب قرصية
 أتباعه مطلقا وفي هذا الحديث قرصية أتباعه مقيدا بأن لا يكون مخالفا لما ينال في الكتاب ظاهرا
 ولئن ثبت فالمراد اختار الآحاد لا المجموع عنده بعينه أو الثابت عنه بالنقل المتأوفا في اللفظ ما دل عليه
 وهو قوله عليه السلام إذا روي لكم عن حديث ولم يقل إذا سمعتم مني ونحن نقول أن خبر
 الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لأنه لا يثبت كونه مجموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين على أن المراد من قوله عليه السلام هو مخالف فردوه عند التعارض
 إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على التامخ والنسخ منهما فانه يعمل بما في كتاب الله
 ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصاً عند التعارض ونحن هكذا نقول وإنما
 الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما ﴿ قوله ﴾ فاما قوله تعالى نأت بخير منها جواب عن
 تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية فيما يرجع إلى مرافق العباد دون الظلم بمعا
 أي مع معناه أو ملتبياً بمعناه لأن نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الإعجاز
 وفي لونه قرأنا ﴿ فكذلك المماثلة أي فكأن الخيرية للمماثلة في ما راجعة إلى مرافق العباد
 لا إلى المماثلة في الظلم فكان المعنى نأت بخير منها أو ملتها في المحبة والصلحة والثواب ونحوها
 لا بلفظه خير من لفظها أو ملتها ﴿ فالحاصل أن الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ
 وقد يكون حكم السنة النسخة خيراً أو ملها لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه أصلح
 للمكلف من الحكم المتقدم أو مساوياً له باعتبار الثواب وغيره ﴿ والمنفعة حاصلة في هذا
 التقدير لأن الأحكام جنس واحد مع أنها لا تسلم أن الخيرية تقتضي المجانسة لأن قول القائل
 من لقيني بمحمدو نسأله بغيره بخير منه يراد به المحبة والعطاء لا الحمد وإشاءه واجب عن الآية
 أيضاً بأنهم لا تنقيد أن الخير أو المثل هو النسخ لأنه رتب الاتيان بأحد هما على نسخ الآية
 فلو كان الخير أو المثل هو النسخ لرتب نسخ الآية على الاتيان بأحدهما وهو دور ﴿ واعترض عليه
 بأن غاية ما يلزم منه أن الخير أو المثل يجوز أن لا يكون تاماً بل شيئاً آخر مغايراً للنسخ يحصل
 بمدح حصول النسخ وهذا إنما كان يفيد لو كان مدعى التسند أن الخير أو المثل هو النسخ وليس
 كذلك بل مدعاه أن النسخ يجب أن يكون خيراً من المنسوخ أو مثله لأن النسخ يدل على المنسوخ
 والآية تدل على أن يدل المنسوخ خيراً أو مثله ﴿ خارج على هذه الجملة أي على وفاء هذه الجملة
 فأننا قد بينا أن السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم ﴿ وفي بعض النسخ عن هذه
 الجملة أي الآية تدل على أن الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على أنه لا ينسخ بالسنة للمتقدم من المفهوم
 ليس بحجة ﴿ وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فهو أنما لا تسلم
 أن دلالة الآية على كون السنة بياناً لجواز أن يكون المراد من قوله لتبين لتبين لتبين لتبين
 على التبليغ أولى من جملة على بيان المراد تعادياً عن لزوم الإجمال والتخصيص فيما نزل لأن التبليغ
 عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والنسخ ﴿ ولو سلم
 أن المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والنسخ إلى غير ذلك فلا تسلم أن النسخ ليس بياناً لأنه بيان

وتأويل الحديث أن الرخصة
 على الكتاب إنما يجب فيما
 اشكل تاريخه أو لم يكن
 في الصحة بحيث ينسخ به
 الكتاب فكان تقديم الكتاب
 أولى فاما قوله جل وعلا نأت
 بخير منها أو ملتها فإن المراد
 بالخيرية ما يرجع إلى العباد
 دون الظلم بمعا فكذلك
 المماثلة على أنها قد ينسخ
 أن نسخ حكم الكتاب بالسنة
 خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله * ونسخ السنة بالسنة كذا * لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة لنسخ الكتاب
 بالكتاب كاذرها غيره لظهورها وكثرة ما مثل نسخ آيات المسألة التي هي اكثر من مائة
 آية بآيات القائل ونسخ وجوب ثبات الواحد لعمرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم
 عشرون صابرون يغلبوا مأتين بوجود ثباته للاثين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم
 الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة * روى عن بريرة رضى الله
 عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها
 فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام تمسكوه
 ما بدا لكم وتزودوا فاعلمتكم ليتسمع به مؤسركم على معسركم وعن النبي في الدباء والحتم والمزفت
 فاشربوا في كل طرف فان الطرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود
 رضى الله عنه لهذا الحديث قال ومن الشرب في الدباء والحتم والقيبر والمزفت فاشربوا في الظروف
 ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانها حكم النهي بالاذن * ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة
 هو النهي عن زيارة قبور المشركون فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين فقط الا ترى انه قال نقد
 اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت متركة وروى انه زار قبرها في اربع مائة فارس فوقوها
 بالبعد ودناهم من قبرها فبني حتى سمع نحيبها * وقيل انما نهوا عن زيارة القبور في الابتداء
 على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يتدبون الموتى عند قبورهم وربما
 يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اى لغوا من الكلام فحقه بيان ان
 الموع كان هو الحكم بالافو عند القبور وذلك موضع ينبغي للراى ان يستعظ به ويتأمل في حال
 نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر
 من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون
 النساء فانفسه بمنع من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضى الله عنها خرجت في تعزية
 لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك آتيت المقابر قالت
 لا قال لو آتيت ما فارقت جدتك يوم القيامة اى كنت معها في النار * والاصح ان الرخصة
 نابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عائشة رضى الله عنها كانت تزور قبر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجرة زارت قبر اخيها عبد الرحمن واشتدت
 عند القبر قول القائل * شر * وكنا نكدم في حربة حقة * من الدهر حتى قيل ان تصدعا *
 * فلما تفرقنا كاني ومالكا * لطول اجتماع لم نبت ليلة معا * والنهي عن امساك لحوم
 الاضاحي في الابتداء كان للضييق والشدة فنهاهم عن الامساك ليتسع توسعهم على معسرهم ولما
 عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك * فاما النهي عن الشرب في الاواني المعلقة فقد كان تحقيقا
 للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا القوا شربها وقد كان يشق عليهم الا زجار عن
 العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الا زجار اذن لهم
 في التزب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا

نسخ السنة بالسنة مثل قول
 في صلى الله عليه وسلم اني
 نهيتكم عن زيارة القبور
 فزوروها فقد اذن
 في زيارة قبر امه وكت
 نكم عن لحوم الاضاحي
 تمسكوها فوق ثلثة ايام
 مسكوها ما بدا لكم
 ثبت نهيتكم عن التزب
 الدباء والحتم والتقيبر
 المزفت فان الظرف
 يحل شيئا ولا يحرمه
 نسخ خبر الواحد مثله
 تراضا

في اشربة المسرط * عن النبي اي عن اخذ النبي او شرب النبي واليذ الترفيد في حجرة
 الماء او غيرها اي يلقي فيها حتى يظلي وقد يكون من اذ يرب والسل هو الداء القرع * والحنم
 جرار حجر وقيل خضر تحمل فيه الحجر الى المدينة الواحد حنمة والنقير الحنبة المتقورة والزفت
 الوعاء المظلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضاربة تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه
 الضرر ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب الحمر كذا في المغرب (قوله) ويجوز
 ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ * اخلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على
 جواز النسخ بدل اخف كنعج تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله * وبديل
 بمائل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل
 اقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض
 اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه * قال شمس الانعة ذكر الشافعي رحمه الله
 في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثنها واخرى نسخها رجة وتخفيفا لعباده
 فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان الناسخ
 اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاقل * محمكا في ذلك بقوله تعالى
 ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او ملها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله
 والمراد بالخيرة او النلية هو الخيرة او النلية في حقنا والافالقرآن خير كله من غير تقاض فيه
 والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به * وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فاعلموا بدلان على ارادة اليسر والخفيف
 والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتشديد فيكون خلاف الص فلا يجوز * وبان
 النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا
 المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يلقي بحكمة الشارع ورافقه على عباده
 * وتمسك الجمهور بادلة العقل والشرع على الجواز اما دالة العقل فلان مصلحة المكلف
 قد تكون في التزم من الاخف الى الاقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلى وكما
 يكون في النقل من الاقل الى الاخف الاترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء
 نارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعل من منفعة فيه * واما دالة الشرع فلان الله
 تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والقدية عنه في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر وعاص
 رض الله عنهم ذلك * فزعم الصيام اي بالصوم حتما بقوله دزسمه فن شهد منكم الشهر
 فليصمه ولاتك ان الصوم حتما اشق من التخيير * ونسخ الصغ والعفو عن الكفار الثابتين
 بقوله تعالى طاعف عنهم واصفح ما يات القتال * ونسخ المجلس والاياء بالاسان في حد الزنا
 بالجلد والرجم * ونسخ اباحة الجمر ونكاح المتعة ولحوم الجر الاهلية تخير بها * ونسخ
 صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحن مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند
 الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والنقل * واما تمسكهم بالآية

ويجوز ان يكون حكم
 الناسخ اشق من حكم
 المنسوخ عندنا لان الله
 تبارك وتعالى نسخ التخيير
 في صوم رمضان بزيمة
 الصيام ونسخ الصغ
 والعفو عن الكفار قتال
 الذين يقاتلون فقالوا
 في سبيل الله الذين قاتلوكم
 ثم نسخ عنهم كافة بقوله
 وقاتلوا المشركين كافة
 والناسخ اشق ههنا وقال
 بعضهم لا يصح الا بشئ
 او باخف لقوله تعالى
 ما ننسخ من آية او ننسخها
 نأت بخير منها او ملها
 والجواب ان ذلك فيما
 يرجع الى مرافق العباد
 وفي الاشق فضل ثواب
 الآخرة والله اعلم

الاولى ضعيف لانا لانهم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان
 الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قل عليه السلام لعائشة
 رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزها اي اشقها على البدن * وكذا
 تمسكهم بالآيتين الاخرين لان الآيتين لا تدلان على اليسر والضعيف في كل شيء بل في صور
 مخصوصة * وما ذكروا من المقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاعلاق
 الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن النسي الى الفقر فاهو
 الجواب لهم عن صور الاضرار فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

باب تفصيل المنسوخ *

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول
 منسوخا * وهو انواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق
 به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم وزيادة
 على الحكم الاول والتقصين عنه * اما نسخ الدليل فلهي ضربين نسخ * وحى متلو ونسخ وحى
 غير متلو وهو خير الرسول عليه السلام * اما نسخ الكتاب فتانوع نسخ التلاوة والحكم
 جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميراث * فظهر بهذا ان مراد الشيخ
 من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ
 * المنسوخ انواع اربعة * التلاوة والحكم اي اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم
 دون اللفظ * وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاتورا مع بقاء اصله * فدل
 صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي
 الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نهت اصلا ولم يبق تسي من ذلك بين الخلق
 تلاوة ولا عمل به فلا طريق لذلك سور القول بان نسخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك *
 بصرفها عن القلوب اي برفها عنها او هو من مقولب الكلام اي تصرف القلوب عنها اي
 عن حفظها * وكان هذا اي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب
 عنها جائزا في القرآن في حيو النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى
 سترئك فلا تسمى الاماشاء الله ادلولم تصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة * وقوله
 تعالى او تنسها يدل على الجواز ايضا * وذلك مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها
 قالت كان فيما نزل عتر رضعات محرمات فتمسح بخمس * وروى ان سورة الاحزاب كانت
 تعدل سورة البقرة * وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرأنا ثم نسيه
 فلم يكن شيئا اولى به منه تسمى ما رافع الله تعالى عن قلبه ذلك * فاما بعد وفاته فلا اي فلا يجوز
 قال بعض الرافضة والمجدة ممن يستبرأ بظاهر الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد
 وفاته ايضا ورعوا ان في القرآن كانت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها
 الصحابة فلم يبق بالدراس زمانهم * واسندوا في ذلك بما روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان

باب تفصيل المنسوخ

الشيخ الامام رضي الله
 المنسوخ انواع اربعة
 دوة والحكم والحكم
 نالتلاوة والتلاوة بلا
 لم ونسخ وصفه في الحكم
 نسخ التلاوة والحكم
 ما قتل صحف ابراهيم
 ه السلام فانها نسخت
 لاما بصرفها عن
 وب او يموت العلماء
 ن هذا جائزا في القرآن
 حيرة التي عليه السلام
 الله تبارك وتعالى
 تترك فلا تسمى الا
 ما الله وقال جل جلاله
 نسخ من آية او تنسها
 بعد وفاته فلا لقوله
 انا نحن نزلنا الذكر
 له لحافظون اي يحفظه
 لا يباحقه تبديل
 نة للدين الى آخر
 م

يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم * وإنس رضي الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن
 بلغوا عنا قومنا إننا لقينا ربنا فرضي عنا وإرضاؤنا * وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم
 وعيناها * وروى في حديث عائشة رضي الله عنها أن ذلك كان مما نبت بعد وفات رسول الله
 عليه السلام * والدليل على بطلان هذا القول قوة تعالى آتاهن زلنا الذكر وإنا له
 لحافظون ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه فإن الله تعالى تعالى من أن يوصف بالنسيان
 والفظة ضرفا أن المراد الحفظ في الدنيا فإن الضياع محتمل منافضا كما فعله أهل الكتاب والفظة
 والنسيان متوهم متاوبه بعدم الحفظ الآن بحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله أي يحفظه من لا يلائحه
 تبديل ولأنه لا يخاف شيء من أوقات قيام الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق
 الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي جلاها العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية فوجه
 من الوجوه وقد ثبت أنه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما لوحي وجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدي إلى
 القول بجواز أن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح ضرفا
 أنه لصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر جل جلاله أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله عن
 التغير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الأمر والذهب حفظه
 من قلوب العباد * ومانعوا من أخبار الأحاد قبحها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول
 على أن المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده * وأما حديث
 عائشة فقير صحيح لأنه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيحة تحت السرير فانتقل بها دفن
 رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فأكلها ومعلوم أن هذا لا يندم حفظه عن القلوب
 ولا تستدبر إباته في صحيفة أخرى ضرفا أنه لا أصل لهذا الحديث كذا في أصول الفقه لشمس
 الأئمة * قوله * وأما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة * والثالث وهو نسخ
 التلاوة دون الحكم * فمبحثان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين * ومن الناس وهم فرقة شذوة
 من المعتزلة من أنكروا الجواز في القسمين متمسكين بأن المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه
 إذا ابتلا يحصل بالنص وسيلة إلى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
 الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحض والحكم
 بالنص يثبت لغيره فلا يبق بدونه كالمالك الثابت بالبيع لا يبق بدون البيع إن انسخ * وعبرة
 بعضهم أن التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العلية والمفهوم مع المطلق وكما لا ينفك العلم
 من العلية والمفهوم من المطلق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان * ومنهم من أنكروا نسخ
 التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لأن الاعتقاد واجب في التلاوة قرآن وأنه كلام الله تعالى
 ولا يصح أن يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الأوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي
 إليه فلا يجوز * وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمقول والمقول * أما بيان
 المتقول في القسم الأول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو أن الإفتاء باللسان للزاعم الباطل

وأما القسم الثاني والثالث
 فصحيحان عند عامة الفقهاء
 ومن الناس من أنكروا ذلك
 فقال لأن النص لحكمه
 فلا يبقى بدونه والحكم
 بالنص ثبت فلا يبقى بدونه
 ولعامة العلماء أن الإفتاء
 باللسان وأما الزواى
 في البيوت

بقوله تعالى والذان يأتينا منكم فأخوفا وأمسك الزواني أي الزانيات الثابت بقوله عز
اسم فاسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما وهو قوله
نسخ حكمه أي نفس هذا الحكم ومشروعيته * وبقيت تلاوته أي تلاوة النص الثابت له
ولو قيل إن النص الموجب للإذناء والأمساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان أحسن *
وكذلك الاعتداد بالحول أي وكالاتها باللسان والأمساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى
والذين يوفون منكم وينفرون أزواجا وصية لازواجهما متنا إلى الحول غير إخراج نسخ
مع بقاء تلاوة هذا النص * ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه
السلام ونسخ التغيير في الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد العشرة مع بقاء
تلاوة الآيات الموجبة لها * وأما العقول فهو ما ذكر في الكتاب إن للنظم حكمين إلى آخره *
وحاصله أن ما يتعلق بالنص من الأحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة
والإيجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما
فيصور أن يكون أحدهما مصلحة دون الآخر فإذا انسخ ما يتعلق بالمعنى جاز أن يبقى ما يتعلق
بالنظم لكونه مقصودا * والدليل على أن ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا أن القرآن مأهو
متمشاه ولم يثبت به من الأحكام إلا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والإيجاز فإذا حسن
إبتداء أزال النظم له فالبقاء أولى فذلك أي فصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين
استقام البقاء لهما أي بقاء النص بقلتها * وانتهى الآخر أي الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة
مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء أحدهما مع عدم الآخر وبه خرج
الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لأن الحكم المتعلق بالنظم
لما كان مقصودا جاز أن يبقى النظم ببقائه * فلما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون
الحكم فتمسكوا بالعقول والعقول أيضا أما العقول قل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله
عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي
حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذي ثبت بمثله القرآن * ومثل قراءة
ابن عباس رضي الله عنهما فأنظر فعدة من أيام آخر * ومثل قراءة سعد بن أبي وقاص
رضي الله عنه وله أخ وأخت لأم فلكل واحد منهما السدس * وكرواية عمر رضي الله
عنه الشيخ والشيخة إلى آخره * لا يظن هؤلاء أنهم اخترعوا ما رويهم أنفسهم فيعمل على
أنه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى
القلوب عن حفظها الأقلوب هؤلاء ليقى الحكم بقلمهم فإن خبر الواحد موجب للعمل به
فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا أن يكون نسخ التلاوة بعد وفات
رسول الله عليه السلام * فإن قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لأن القرآن لا يثبت
إلا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر أن ما رويوا كان قرأنا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه
والدليل عليه أن الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القرآن لكان قطعيًا * قلنا

في الاعتداد بالحول
كثير ولأن للنظم
ين جواز الصلوة
هو قائم بمعنى صيته
واز الصلوة حكم
ديتفس وكذلك الإعجاز
تنظمه حكم مقصود
النص لهذين الحكمين
لأنهما يصلحان
بودين ما ذكرنا أن من
وص ما هو متمشاه
تبه إلا ما ذكرنا من
محاز وجواز الصلوة
كاستقام البقاء لهما
في الآخر وأما نسخ
نوة وبقاء الحكم فمثل
قأن مسعود رضي الله
في كفارة اليمين فصيام
الأيام متتابعات لكنه
مع عنه الحاقه عنده
حذف ولا تهمته في
نه وجب العمل على
نسخ نظمه وبقي حكمه
إلا لأن للنظم حكما
دبه وهو ما ذكرنا
ح أن يكون هذا
م متمشاه أيضا وبقي
م بالنظم وذلك صحيح
جناس الوحي

القرابة ثبتت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرابة في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرأنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرأنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس يقادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما يبق من الخلق من القرآن لا فيما نسخ * واما العقول فما هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بلانظم اى بلانظم القرآن وذلك اى الحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثانية بالسنة فانها ثبتت بالالهام وهو من اقسام الوحي * قال شمس الاعتراف الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانسخ التلاوة لانسخ بقاء الحكم * ولانسلم ان هذا الكلام مع العالمية اذلا مغارة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات واذلا تغاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لافي تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لاستنزم عالمية تلك الذات وكذا لانسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها اشارة الحكم ابتداء لادواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء ما دللت عليه ولان انتفاء مدلولها انتفاؤها * قوله * واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في النسخ من غير تغيير للاول * وما نقل عن بعض المراقين ان زيادة صلوة سابعة على الصلوات الخمس نسخ قد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى للمأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفضه نسخا * ولا نه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات لم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادات الاخيرة عن كونها اخيرة واجراء العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز ان يقول بالنسخ فذلك القدر من الزمان زيادة شرط الايمان في رتبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في الجلد الزاني بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا لقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخنا ديارنا انها تكون نسخا بمعنى وان

واما القسم الرابع فمثل الزيادة
على النص فانها نسخ عندنا

كان يانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب * وقال أكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واه ذهب ابو علي الجبائي وابوهاشم وجعاعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فصله كما قد كان يفصله قبل الزيادة يجب استيفائه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التفرغ في حد الزاني وزيادة عشرين على الثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار المهداني من المعتزلة * ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التفرغ على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده وما خلفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا ولا يكون الزيادة متأخرة عنه اولا ولا يكون اثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي باتفاء كل منها * تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انه ينزل على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب السلم قطعا بل يجوز ان يراده البعض وبالمطلق التقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق التقيد فيكون تخصيصا و يانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة العين والنهار فانها اسم عام يناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كخراج الزمنة والعيانها وكاخراج اصل الذمة من لفظ المتكرين * والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المنسوع و الزيادة تقرر بالحكم المنسوع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا له بل واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التفرغ ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفسا وخمسائة وشهد له شاهدان بالف وآخران بالف وخمسائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضاه بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بتهاداة الآخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه قتين بهذا ان الزيادة لا تمرض لاصل الحكم المنسوع فيكون فيها معنى النسخ بوجوه يوضحه ان النسخ انما يتبدل بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لم يمكن الجمع بينهما لتناقضهما وهما

الشافعي انه تخصيص ليس بنسخ وذلك زيادة في على الجلد وزيادة قيد ايمان في كفارة العين الظهار قال لان الرقبة امة في الكافرة والمؤمنة ستقام فيها الحصوص نال النسخ تبديل وفي قيد ايمان تقرير لا تبديل كذلك في شرط النفي ربر للجلد لا تبديل فلم كن نسخا وليس الشرط يكون الزيادة تخصيصا محالة بل ليس نسخا في حال ولنا ان النسخ من مدحك الحكم ابتداء كم آخر النص المطلق جب العمل باطلاقة فاذا ارمقيدا صار شيئا آخر ن التقيد والا طلاق بدان لا يجتمعان واذا كان لما غير الاول لم يكن بد ن القول باستواء الاول بتداء الثاني .

ان وردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا ودمت متأخرة بل يكون بقاءه الى هذين الوجهين اشرف في الكتاب (وقوله) وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون تخصيصا يستقيم في تقدير الرتبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لادعى انها تخصيص لاحالة بل تكون تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المتخصص وزيادة حكم لم يوجب النص بصفته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ * وازابع ان النسخ امر ضرورى لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في الفقه فكان الجدل عليه اولى من الجدل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم ابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البطلان في النسخ فاما عند من لم يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بان ابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا * وبانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بالاثبات بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد ابات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة مباشرة ما وجد فيه القيد دون مالم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بنبوت حكم القيد لعدم امكان الجمع بينهما لثاني فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بونه وادا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني تامضا له ضرورة (وقوله) وهذا لانه كذا توضع لما ذكر من انتفاء الاول بالثاني وجواب عن قوله لان انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض القيد لاشغال القيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه القيد * وبالمعنى حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الزكاة من صلوة الفير لا يكون فيرا ولا بعض الفير بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر في حق القيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم حجز فاطم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم * كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود وبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الذات بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهارة الحدود وخروج الامام عن عهدة ائمة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حدا القذف لانه متعلق بالحد عدنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيدا
صار المطلق بعضه وما البعض
حكم الوجود كعكس العلة
وبعض الحد حق ان شهادة
الفاذ لا تبطل ببعض
الحد عندئذ لانه ليس بمحد
ثبت ان هذا نسخ بمزلة
نسخ جملة فاما التخصص
فمصرف في النظم بيان ان
بعض الجملة غير مراد بالنظم
عما سألوه النظم

الحمد ليس بحمد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله يتعلق بالقذف
الذي هو فسق عنده على ما عرف فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى * وان هذا اى القيد
فى المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جلته اى بمنزلة نسخ اصله * ثم بين التبع
رحمه الله ان القيد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف
فى اللفظ بيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به * والقيد
لا يتناوله الاطلاق اى لدلالة المطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان
والكفر لان المطلق هو المتعرض لذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ
متناولا له فلا يكون تخصصا * الا ترى موضع لقوله والقيد لايتناوله الاطلاق يعنى الاطلاق
عبارة عن الدم اى عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اى وجود القيد فكيف يتناول
الاطلاق التقييد مع تاقبهما وانما لم يتناوله لا يكون التقييد تخصصا بل يكون اثبات نص
ناسخ للاطلاق بالمقابلة او بخبر الواحد وذلك باطل * ويانه ان الخصم لما اثبت التقييد
فى رقبة كفارة اليين او الظهار بالقياس بان قال تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا
على كفارة القتل * او بخبر الواحد وهو ماروى اى ما رواه بن الحكم جاه تجارية الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال على رقبة اعنتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابن الله قتلت فى السماء قال من انا قلت انت رسول الله قال اعنتها فلها مؤنة
فاختلما بالايمان دليل على ان الواجب لايتادى الا بالمؤنة وان المراد من المطلق المقيّد كان
هنا من اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة فى الكفارة كانه تعالى قال فى الكفارتين تحرير
رقبة مؤنة كما قال كذلك فى كفارة القتل واثبت مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد
لا يجوز * والثانى ان العام اذا خص منه شئ * وخرج الخصوص من ان يكون مراد به
نفي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك القطع بعينه * كلفظ المتركون ادخاخص منه اهل الذمة ومن
بعضهم بقى الحكم فى غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك
فلم يكن اى التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا * واذا
ثبت قيد ايمان فى الرقبة المذكورة فى كفارة اليين او الظهار وخرجت الكافرة من الجلالة
لم يكن الحكم فى المؤنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة * بظلمه اى بصفته لما قلنا
انه لدلالة المطلق على القيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا التقييد فكان التقييد لا يثبت ابتداء
من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص
للايات ابتداء ولاشبهه يبرأخراج ما كان داخلا فى الجملة وبين ايات ما ليس ثابت فرفعا
انه نسخ وليس بتخصيص * وعارة القاضى الامام رحمه الله هى ان الزيادة ليست بتخصيص
فان حكم العموم اذا خص منه نفي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشئ * آخر
فلم يكن نسخا اذ نفي من الحكم بقدر ما بقى على ما كان ومتى زيدت لم يبق لاص الاول حكم
فان نص الرنا جعل الجلد حدا ولا يبق حد بنفسه بعد نبوت النبي خدا معه وآية الكفارة

والقيد لا يتناوله الاطلاق
الا ترى ان الاطلاق عبارة
عن الدم والتقييد عبارة عن
الوجود فيصير اثبات نص
بالمقابلة او بخبر الواحد
ولان الخصوص اذ لم يبق
مراد بقى الباقي ثابتا بذلك
النظم بعينه فلم يكن نسخا
واذا ثبت قيد الايمان لم يكن
المؤنة ثابتة بذلك النص
اول نظمه بل بهذا القيد
فيكون للانبات ابتداء
ودليل الخصوص لاخراج
للايات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تقي بعد قيد الايمان كفارة لان الكفارة تخرج
من الجملة والمؤمنة تجوز لانها رتبة على ما قال الله تعالى بل هو وصف الزائد الذي ليس
في الكتاب وبدونه لا يكون ما سبق كفارة ولا بعضها فزيادة نسخ معنى وبيان صورة (قوله)
ولا يشك ان النبي كذا جواب عن قولهم النبي قرر للجلد فلم يكن نسخا قال نحن لاندى
انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس
لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعنى
في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلاثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شئ
للاجملة واقفه زوال عددها الذي كان ثانيا * وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما
شرعيا وكان الزيادة متراخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة
الاعدية لا تسمى نسخا * وثالثها ان الزائد بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بنجر
الواحد والقياس وان كان الزائد حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون
ناسخا لدليل الحكم الزائد جاز انبات الزيادة والا فلا وخرج عذبه الفروع * فقال زيادة
التغريب لا تزال الا في وجوب ما زاد على المائة وهذا الذي غير معلوم بالشرع لان الترفع
لم تعرض لما زاد عليها نقيبا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة
وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وجصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقائنها فكما
تابع لني وجوب الزيادة ولما كان في الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه
كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة
فلو زيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن العهدة على ادائه ذلك المجموع مع انه يجوز
اياته بنجر الواحد والقياس فكذلك ههنا قاما لوقال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها
وحدها مجزئة فلا يقل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان في الزيادة ثبت دليل
شرعي * وحاصله ان كاية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا * واجاب
صاحب الميزان عنه باننا لانعلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الترفع مالا يثبت الا بالشرع
وتقدير الحد لا يعرف الا بالترفع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص
التغريب متراخيا فيكون الى عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة
بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد
باجباب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر
صاحب الترفع نضا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في
اجباب التغريب اليس يكون نسخا فكذلك هذا * ولكن يلزم عليه اجباب عبادة بعد اخرى
فان سكوته عليه السلام بعد اجباب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص
عليه ثم جار اجباب عبادة بعدها بنجر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا واجاب
غيره بان زيادة النبي نسخا تعزيم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم نبوته في الترفع

ولا يشك ان الزيادة
اذا الحق بالجلد لم يرد
الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الغير فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرح في القرائن المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لا تشخص تغير حكم مقصود * وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لم يكن ان يكون ادخال اليد بين الماء والزب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقصة للطهارة واذ اقيم ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص ياخبار ضعاف ولم تحيروا ياخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آتبي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكبير المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكيا في دين الله رآه * واجيب عنه بان النية في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمر طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء الترفية فيكون داخلا في عموم قوله تعالى فلم يجذوا ماء فلا يكون نسخا * واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فتغير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء * واما تكبير المهر بالخلوة ثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افشى بعضهم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد * قوله * ولهذا اى لان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قرائنة النافذة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضى الجواز بدون القافضة فكان تقييد القرائنة بالقافضة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جاته قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله شرب القليل من الثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبع ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباحرة بعض علة السكر وليس بعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت الحرمة * وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمه الله لما روى انه عليه السلام قال كل مسكر حرام وفي رواية ما سكر كثيره فحليله حرام وفي رواية ما سكر الجرة منه فالجرة منه حرام * ولان الثلث بعد ما استند خبر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لخامرتها العقل لالكونها نيا وهي موجودة في سائر الانربة المسكرة * وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له قادات سماه صاحب النزع به وهو افسح العرب كان اولى * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الا ناز فهو اولى من الاخذ بعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يجعل هذا الحديث على التهرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم يجعل قرأنا النافذة
نرضا لانه زيادة ولم يجعل
الطهارة في الطواف شرطا لانه
زيادة ولهذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمه الله
ان القليل من الثلث لا يحرم
لانه بعض المسكر وليس
لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاسترقاء الطعام فإن القليل بهذا القصد حرام وبذونه لا يحرم كالشئ على قصد
الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * اوبان يحمل على ان التحريم كان في
الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباز في الدبلة والحتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب
القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام كل مسكر خمر تشبه بالخمر في حكم خاص وهو
الحمد فقد بحث مبينا للأحكام دون الاساسي * والمعقول الذي ذكروه قياس في اللغة فلا
يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع في ابى حنيفة رحمه الله
في هذه المسئلة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يملك فيه طريقة الاحتياط
فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما أحله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه
لا فرقان بينهما ومتى لم يمتح لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار
المشهوره عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الانبياء
ويجلبون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود
الدين من تحريم شئ لم يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به
دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لواعطيت
الدنيا بمخافها ما شرته ولواعطيت الدنيا بمخافها ما كتبت بانه حرام * قوله *
وكذلك أي وكان شرب القليل من التلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب
والحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد الحدث ماء لا يكتفي بالوضوء
او الجنب ماء لا يكتفي بالغتسل يجوز له التيمم عندنا وفي أحد قولي الشافعي رحمه الله لا يجوز
قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ذكره منكرا في موضع النفي من غير اعتبار
قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون الزاب مهورا ثم استعمال
هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعماله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه إعادة
الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستره بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا
كان به نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا هنا * ولنا ان
عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراه به طهارة حية
بل المراد به طهارة حكمية أي محالة للصلاة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شئ من الحل بقينا
بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم
العلة ببعض العلة كعوض النصاب في حق الزكوة وبعض علة الزوا في حق الزوا * وهذا
كن وجد بعض الزينة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كالموعدم الرقة
اصلا لان الاصل رقة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تنجز حكم
الطهارة هنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور أي محلل للصلاة
باستعماله في هذه الاعضاء اورافع للحدث عنها فان الآية سقت لبنان هذه الطهارة لا غير
والماء المحلل ماء مقدر لافس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب والمحدث
لا يستعملان الماء التلث
عندنا لانه بعض الطهارة
يكن مطهرا كاملا

ما زال فيها امر حتى عودته ظاهرة بوجاهة حقيقة وإذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت ضد الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر السوب كذا في الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولان دليل النسخ دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له دليل امكن الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما ﴿ فقال لان ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق وامانا عن العمل يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ ضد معرفة التاريخ يكون القيد نسخا للاطلاق ايضا ﴿ قوله ﴾ ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كذا كرنا من شهادة الشاهدين على الق وبشهادة الآخرين على الف وخمسائة ﴿ قال الشيخ ﴾ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغيير بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهادت الشاهدين بالبيع الف والآخر بالبيع الف وخمسائة لا تقبل الشهادة في آيات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسائة قد جعل الف بعض الثمن واتفاد البيع بجميع الثمن المسمى لا بعضه فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بقدر آخر والالف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فيحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

﴿ فصل ﴾

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا جبار الله والدين رحمه الله فروقا ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها خلقتها هذا الباب بتيمم الفائدة ﴿ ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان مالم يرد باللفظ الا انها يفرقان من جهة ان التخصيص بين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الاعلى العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره ﴿ وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الامتزاجيا ﴿ وانه لا يجوز الى ان لا يقي شيء والنسخ يجوز كذلك ﴿ وانه قد يكون باذنه السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع ﴿ وانه يكون معلوما وبجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما ﴿ وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معموليا في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المتسوخ عن ذلك ﴿ وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام ﴿ وان دليل اختصاص بقبل العلل ودليل النسخ لا يقبله ﴿ والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكنا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا ﴿ وان التقييد مفرد والتخصيص جملة ﴿ وان في التقييد يعمل بالتقييد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستند بنفسه ﴿ وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء وان لدليل اختصاص حكما بخلاف الاستثناء ﴿ والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه ﴿ وانه يرد

ولان دليل النسخ مالم جاء مقارنا كان معارضا والتقييد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلا من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله اعلم

في الاخبار والاحكام * وانه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها * والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجهان التقييد مفرد والنسخ جملة * وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك * وانه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا * والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المشتى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغير * وان الاستثناء مع المشتى منه ليس يمين بل هو ايجاب والتعليق يمين * وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيما * والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر * والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان ثابتا بصورة * وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقته صورة فان الرقية بزيادة وصف لا يخرج عن كونها رقية بل تبقى رقية لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كالمواثيق من الالف شيء لا يبق الف * والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا والنسخ على عكسه * وان الشرط مع الشروط يمين والنسخ مع المنسوخ ليس كذلك * وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك * والفرق بين التقييد والتعليق ان التقييد لا يرد الا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك * وان التقييد له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك * وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك * وانه يقبل التعليق والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

﴿ باب افعال النبي عليه السلام ﴾

والافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين * وانها تقسم الى حسن وقبح والحسن منها يقسم الى واجب ومندوب ومباح * والقبح منها يقسم الى محذور ومكروه * وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوعه ما هو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عدا عامة المسلمين وعن الصغائر عدا اصحابنا خلافا لبعض الاعترية وان لم يصحوا عن الزلات * فحينئذ ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبل الزلزال لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلزال او وقع لاعتقاده من قبل ما يحصل في حالة النوم والاعمال لا يصلح للاقتداء * وقد يفتقر اليان بالزلة لاجالة * اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبرنا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوق قتل افاضه اليه تسيبا * واما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قتل الاذن له في القتل * وقيل لانه كان مستأنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحر في وهو

﴿ باب افعال النبي صلى الله عليه وسلم ﴾

وهي اربعة اقسام مائة وستة وستون واجب وفروا وفيها قسم آخر وهو الزلزال لكن ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تبارك وتعالى كما قلنا جل وعز وعصى آدم فقلنا جل وعز حكايه عن موسى من قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة * او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر او ارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عبدا كان ذنباً وان كان خطأ كان زلة * فعوى اى فصل مالم يكن قتله * وقيل اخطأ حيث طلب الملك واخلفه باكل ما نهى عنه واذا كان اليان مقترنا به لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الاعانة رحمهما الله قسما افضاله عليه السلام سوى الزلة وماليس عن قصد على اربعة اقسام فرض الواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افضاله بالنسبة اليها كما اشير اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افضاله في حقنا بدليل مضطرب * قوله * والزلة اسم لكذا * قال شمس الاعانة رحمه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل * قالو بيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل ذل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى الشيء في الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما ينصل بالفعل عند فعله المالم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به بما قصده بعينه والمقصبة عند الاطلاق اما بما قال مافصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً * فان قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا في الزلة فقيم العتاب * قلنا * ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل في الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير * قال الشيخ ابوالحسن البشاعرى رحمه الله في عصية الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى العصية ولكن رماها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومزلتهم ومكانتهم من الله تعالى (قوله) بشغله عنه البلاء للبيبة والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام ثم قصد اصلاً * فانها اى العصية اسم لفعل حرام * مقصود بعته اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمة دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكانت كفراً (قوله) واختلفوا في سائر افعال النبي اى ذق افضاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة * بما ليس بهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو الين اقصرت الصلوة ام نسيت * ولا طبع مثل الاضال التى لا تخلو ذواروح عنها كالنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف * ولا بد لتخصيص محل النزاع من قبود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل بياناً لمحل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للين في الوجوب والدب والاباحة * وان لا يكون امتثالاً وتقييد الامر سابق فانه تابع

الزلة اسم لفعل غير مقصود
يعنه ولكنه اتصل بالفعل
عن فعل مباح قصده
زل بشغله الى ما هو
حرام لم يقصده اصلاً
غلاف المعصية فانها اسم
محل حرام مقصود بعينه
اختلفوا في سائر افعال
نبي صلى الله عليه وسلم
اليس بهو ولا طبع

للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب * وان لا يكون اختصاصه كوجوب الضحى والتعبد
والزيادة على الاربع في التكاح وصنى المنعم وخس الخس فانه لا يدل على التشريك بيننا
وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام اولم تعلم
* فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعددين في التأسي به بآتيان مثل ذلك الفعل
على تلك الصفة * وذهب ترددة الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفة هكذا
ذكر بعض الاصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابوبكر الدقاق
من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على
مشاركة غيره اياه * وقال ابو بكر الرازي وابو عبدالله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع
المعتزلة انه ثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على تخصيص * وان لم تعلم صفة
بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كما قال ابو اليسر
وان كان من جملة القرب فاختلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيما اى في هذه الافعال
التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لها فيها متابعة حتى
يقوم دليل بين الوصف ويثبت التركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجاعة من اصحاب
الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج * وقال بعضهم يزما اتباعه اى
اتباع النبي * فيها اى في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقا وهو مذهب مالك
وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو
علي بن حيران والحائلي وجاعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة
فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب
في حقه الا بدليل * قوله * ولا يثبت المتابعة * ذكر في التوقيف قال ابو الحسن رحمه الله
يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو
الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * وذكر ننس
الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان لم صفة فعله انه فعله واجبا او نذيا او مباحا فانه يتبع
فيه تلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة * لا يكون الاتباع فيه ثانيا لالقياء
الدليل * فعلى ما ذكر في التوقيف يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لا يصح متابعتها
لأنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الا بدليل يوجب المشاركة * وعلى
ما ذكر ننس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل
* وما ذكر ابو اليسر بزياد المذكور في التوقيف وما ذكرناه اولاً بزياد ما ذكره ننس الائمة
* قوله * وقال الجصاص * ذكر في التوقيف وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يتم
دليل البيان على فة فعل رسول الله عليه السلام * يزما يعني بعد البيان على ذلك الوصف
حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال ننس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي

لان البشر لا يخافون محاجيل
عليه فقال بعضهم يجب
الوقف فيها وقال بعضهم
لا يلزمنا اتباعه فيها وقال
الكرخي نعتقد فيها الاباحة
فلا يثبت الفضل الا بدليل
ولا يثبت المتابعة منا اياه
الا بدليل وقال الجصاص
مثل قول الكرخي

الا انه يقول اذا لم يعلم بالاتباع له في ذلك ثبت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
 بما ذكر في التوقيف بشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما
 صرح به ابو اليسر * وما ذكر شمس الاثمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال وبحمل
 ان يكون المذكور في التوقيف مواظبا لما ذكر شمس الاثمة ايضا يعرف بالثامل (وقوله)
 الا انه قال علينا اتباعه معناه جواز متابعتيه فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية
 الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقادا باحته في حقا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل
 * والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم
 على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقا والاتباع في قولنا اى يكره ثابت على اعتقاد انه مباح
 في حقه وفي حقا كالزيت بالتخصيص باحقة فعل له من غير تخصيص وجهه قول الواقعية ان الاتباع ليس
 بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس بحسب اشتراك المكلفين في المصالح اذ يجوز ان
 يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذما يجوز ان يكون الفعل
 مصلحة في حق السلي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقا الا ترى انه قد ابيح له ما لم يبح
 لما من العدد في الكاح والصبي من الغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل
 قيام الليل والصومي ونحوهما وادان كذلك لا يبرئنا متابعتيه حتى يقوم دليل على الشركة
 * ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بمحمس ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن
 اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل
 الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر فلا
 او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر مفردين امتثالا للامر لا يكون متابعا واذ
 كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المتابعة ايضا فيجب التوقف
 الى ان يشهر وصف الفعل بالدليل * قال شمس الاثمة رجاءه وهذا الكلام عند التأمل
 باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على
 ذلك فقد اثبت صفة الحذر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت
 صفة الاباحة مرفعا ان القول بالتوقف لا يتحقق في هذا الفصل * واما الآخرون وهم الذين
 قالوا بوجوب الاتباع فقد اجنبوا بالصوضى الموحية اطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق
 مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى عن شان الرسول وسنته وطريقته كافي
 قوله وما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومنهجه * قالوا وحل الامر على الشان
 ههنا اولى من حله على القول لاتظام الشان القول والفعل على وجه واحد * والصصوص
 فيها اى في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة * مثل قوله تعالى اطعوا الله واطيعوا
 الرسول * واتبعدوا لعلكم تهتدون * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا قال
 هذه الصصوص وانما توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل * ومنل ما روى
 انه عليه السلام خلع فعله في الصلوة فقلعوا استدلالا بفعله فآثمهم على استدلالهم ولم يترك
 عليهم من الدين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الحديثية فتربصوا
 وتوقفوا فثما فضل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

لانه قال علينا اتباعه لا يترك
 ذلك الا بدليل وهذا اصح
 عندهما اما او افقون فقد
 قالوا ان صفة الفعل اذا
 صكانت مشكلة امتنع
 الاقتداء لان الاقتداء
 في المتابعة في اصله ووصفه
 فاذا خالته في الوصف
 لم يكن مقتديا فوجب
 الوقف الى ان يظهر واما
 الآخرون فقد احتجوا
 النصوص الموجبة لطاعة
 لرسول عليه السلام قال الله
 تعالى فليحذر الذين
 يخالفون عن امره
 انصوص في ذلك كثيرة
 اما الكراحي فقد زعم
 ان الاباحة من هذه الاقسام
 الى ثمانية يمين فلم يحز
 بسات غيره الا بدليل
 وجب اثبات اليقين كن
 كل رجل بالماله ثبت الحفظ
 لانه يقين وقد وجدنا
 غشاص الرسول ببعض
 فعله ووجدنا الاشتراك

* ولما قيل عمر رضي الله عنه الجبر قال اني اعلم انك حبير لا تقصر ولا تتع ولاكني
 رأيت رسول الله يقبلت فرأى ان متابعتي على الظاهر من قوله واجبة * والعبادة رضي الله
 عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افضلها مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الترخي
 فقد زعم اى قال بان الإباحة من هذه الاقسام وهى الوجوب والتنب والايحة هى الثابتة
 فى حقه عليه السلام يتبين لتحقيقها فى كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يميز اثبات غيرها الا
 بدليل لوقوع الشك فيه * ثم لما ثبتت الإباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة او قام
 دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضى الامام لم يميز متابعتي فيه الا بدليل لا فائدة وجدنا
 لاختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اى اشتراك
 النبي والامة فى البيض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما
 هو غير مخصوص به فنقد احتمال الوجوهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل
 لتحقيق المعارضة * قوله * ووجه القول الآخر بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع
 اصل الى آخره * قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان قوله
 تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة تنصب على حواز التأسي به فى انفعاله فيكون
 هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك * وقد دل
 عليه قوله تعالى فلا قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى
 ازواج ادعيائهم وفى هذا بيان ان نبوت الخل فى حقه مطلقا دليل نبوته فى حق الامة
 الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين
 وهو السكاح بغير مهر فلولم يكن مطابقا لذهاب الامة فى الاقدام على منه لم يكن اقواله
 تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية باتباعه بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال
 عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض فى يوم قد مطروا فى السفر ما لم يكن
 لك فى اسوة فقال انت تسبى فى رقة قد فكت وانا اسعى فى رقة لم يعرف فكما كان قال انى
 مع هذا ارجو ان اكون اخساكم لله * ولما سألت امرأة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة
 لصلوات قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسانك رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر نعم سألت ام سلمة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن سؤالها فقال هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا قال
 انى ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم بمحدوده فى هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من
 اصابه اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بعمل * وهذا لان الرسل عليهم السلام
 ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى انى جاعلك للناس اماما فالاصل فى كل فعل يكون منهم
 جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم
 واما كان الاصل هذا فى كل فعل يكون منهم نصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية
 فمقارنا به اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت
 عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل التفرق بين الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه
 ايضا ووجه القول الآخر
 ان الاتباع اصل لانه امام
 يقتدى به كما قال تعالى
 لا ابراهيم انى جاعلك للناس
 اماما فوجب التمسك
 بالاصل حتى يقوم الدليل
 على غيره هذا الذى ذكرنا
 تقسيم السنن فى حقنا وهذا

من جملة الفضائل التي هو فيها قدوة أمته والله أعلم * فصار الحاصل أن عند أبي الحسن الأصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند الجصاص الأصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما أن الأصل في الصكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت إلا بدليل * قوله * وهذا الذي ذكرنا تقسيم السب في حقنا أي هذا الباب لتقسيم أفعال النبي عليه السلام في حقنا فإنه لبيان أنواع الاتباع الذي هو راجع إلينا ولهذا أدخل فيه الواجب كما أثرنا إليه * أو ما ذكرنا من أول أقسام السنة إلى ما تنهينا إليه تقسيم السنة وما يصل بها بالنسبة إلينا وهذا الباب الذي نسرع فيه

باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم *

أي بيان طريقته في إظهار أحكام الشرع (قوله) ولولا جهل بعض الناس والظن بالباطل بأن قالوا لا يجوز لنا في عليه السلام أن يحكم بالرأي والاجتهاد وإن يعتمد في بيان الأحكام على غير الوحي لادّعت مؤد إلى انحطاط درجة النبوة إلى درجة الاجتهاد * لكن الأولى منا الكف عن تقسيمه أي تقسيم سنته وطريقته في إظهار أحكام التزعم على تأويل المذكور لأن معنى التقسيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فإن النبي صلى الله عليه وسلم هو المفرد بالكمال الذي لا يحيط به إلا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع إحاطة وفيه أيضا نسبة انحطاط في بعض الصور إليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا داب فكان الأولى تركه ولكن ظعن الجاهل وتفتنه بأن قال كيف ساء له الاستئصال بالاجتهاد مع توصله أن ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لاعتقاده وكشفنا عن شهنتهم (قوله) والوحي نوحان يعني أنه عليه السلام كان متمسكا على الوحي في إظهار جميع أحكام التشرع إلا أن الوحي نوحان ظاهر وباطن إلى آخر ما ذكر * وقسم سمس الأئمة رجاء الله ذلك على دة أقسام إلى وحي ظاهر وإلى وحي باطن وإلى ما يشبه الوحي وجعل القسمين الأولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الساطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل * بعده علم أي علم النبي عليه السلام * بالبلغ وهو الملك * بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بأنه ملك يأتيه عن الله عز وجل كما ظهرت لنا آيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمجهرات القاهرة الدالة على صدق الأنبياء عليهم السلام * وهو أي ما ثبت بلسان الملك هو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله حل ذكره أنه لقول رسول كريم * قل زله روح القدس * نزل به الروح الأمين على قلبك (قوله) عليه السلام أن روح القدس نفث في روعي أي وقع في قلبي * أن نفسا لم تموت حتى تستكمل أي تستوفي رزقها بكملها * فاتقوا الله أي اجهدوا في طلب القوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فاتها لتحصل الإلحامي لأن في طلب الرزق فإنه لا يعوت أحدا بل أجلا في طلبه بمباشرة الأسباب المتروعة وترك المبالغة فيه المؤدية إلى الوقوع في المحذور معتقدين أن الرزق من الله تعالى

لهم ولولا جهل بعض الناس والظن بالباطل في هذا الباب كان الأولى من الكف عن تقسيمه فإنه هو المفرد بالكمال الذي لا يحيط به إلا الله تعالى والوحي نوحان ظاهر وباطن وأمكن ما للظاهر ثلاثة أقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمنع بآية قاطعة وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضع له إشارة الملك من غير بيان التكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم أن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها لإقواله وأجلا والطالب الثالث ما تبدي نابه بلا شبهة ولا مضاعف لأمراض بالهام من الله إلى أن أراه بنور عنده قال جل وعلا لتحكم ن الناس بما أريد الله سدا وحي ظاهرا كله رونا ما هو ابتلاء أعني ابتلاء في درك حقه أمل وإنما اختاف يق الظهور وهذا من أص النبي صلى الله عليه حتى كان حجة بالغة أكرم غيره بنبي منها لحقه على مثال كرامات الأولى

لامن الكسب بل الاشتغال به للامثال بالامر * ويحوز ان يكون فاقوا الله متعلقا باجلوا اى
 فاقوا الله في طلب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة
 والتصرفات المنهى عنها * والثالث ما تبني اى ظهر لقلبه معنى من الحق بلا شبهة وقوله
 بلا معارض والامراض تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى وما كان لنبى
 ان يكلمه الله الا وحيا اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كقذف في قلب ام موسى عليه
 السلام الا ان الي لا عرف قطعا انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة * فهذا اى ما ذكرنا
 من الاقسام الالمانية وحى ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في درك حقيقته
 اى النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيما ظهر له من الآية الدالة على حقيقته ونحن
 مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه البنا بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه * وانما
 اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض ببلوغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله
 عز وجل من غير واسطة * وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم
 لاشركة للامة فيها اذ الوحي من خصائصه بلا شبهة * وكذا الالهام الذى لا يقي معه شبهة
 لا يوجد في حق غيره ولو وجد واكرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اى
 لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام وانما المجزئة على ما
 عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته لغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت لغير
 لا يكون حجة في احكام الشرع ثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام
 * قوله * واما الوحي الباطن فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المال
 فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كاد اثبت بالوحي ابتداء
 وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي
 في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام منصوص بالراى والاجتهاد
 فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل
 على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك مع حجة قاطعة ومثل هذا
 من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من
 الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساو به في اعمال الراى والاجتهاد * قوله *
 واختلف في هذا الفصل اى في جوار الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعديا فاني
 بعضهم وهم الاشعية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حقا للنبي عليه السلام
 في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو مقول عن ابي على الجبائي
 وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعد به شرعا وقال بعضهم
 وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراى جميعا اى بالوحي
 الظاهر والباطن وهو مقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة
 اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتشار الوحي في عبادته ليس

واما الوحي الساطع
 فهو ما ينال باجتهاد الراى
 بالتأمل في الاحكام
 الصورية واختلف في
 هذا الفصل فاني بعضهم
 ان يكون هذا من حظ
 النبي صلى الله عليه وسلم
 واعاله الوحي الخالص
 لا غير وانما الراى والاجتهاد
 لامة وقال بعضهم كان له
 العمل في احكام الشرع
 بالوحي والراى جميعا
 والقول الاصح عندنا هو
 القول الثالث وهو ان
 الرسول مأمور بانتظار
 الوحي فيايم بوجاهة من
 حكم الواقعة ثم العمل
 بالراى بعد انقضاء مدة
 الانتظار

فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة
الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخمسة فوات القرض وذلك يختلف بحسب المصادرات
كانتظار الولي الاقربب التكا ح مقدر بوقت الخاطب الكفو * وكلمهم اتفقوا ان العمل يجوز له
بالرأى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اخبرناه لا ينطق الا عن وحى والحكم الصادر عن اجتهاد
لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النقي * وبالمقول وهو ان النبي عليه السلام كان ينصب
احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطأ لانه رأى العباد فلا يصلح لنصب الشرع
ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لالى العباد بخلاف امور الحرب
وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب امداف ضرعهم او جرتع اليهم
مما يؤمهم به مصلحهم واستعمال الرأى جائز فيمنه الحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم
فوق ذلك والله تعالى تعالى عما يوصف به العباد من الجبر والحاجة فاهو حقه لا يثبت ابتداء
الا بما يكون موجبا علم اليقين يبينه ان المصير الى الرأى الذى هو محتمل للخطأ انما يجوز عند
الضرورة حتى لا يميز الاستعمال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الأمة لا في
حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله به مع وجود
النص وهذا كتحريم القبلة فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولا يبعد سبيلا الى الوقوف عليها
لضرورة لان كان مشاهدا للكعبة ولان يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة
الموجبة الى التمسك * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجهد آخر لان جواز المخالفة
من احكام الاجتهاد والاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعمل ان الاجتهاد غير سائق له
لانها موجبه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه
السعدان في اعطاء تطر ثمار المدينة واسيدن خضري في النزول يوم بدر على ما ساقى بيانه *
ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته
يسبق الى اوامره قبل ان تأملوا حتى التأمل انه ينصبه من تلقاه نفسه وذلك سبب - لافرة
اذ الطبع يفرغ عن اتباعه عليه وما يؤدى الى الفرة لا يكون هو مادونا فيه لناديته الى المناقضة
لكونه دعونا للدعوة اليه لا لفرة عنه * ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب
والسنة والدليل المقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما
لاولى الصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولي الابصار لتبيل للاعتبار اى
اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة والى عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم
سريرتوا صومهم اجتهادا واحسنهم استبطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف
البصيرة فكان اولى بزمه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى ففهمناها سليمان
روى ان رجلين تحاكما الى داود وعده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرب والاخر
صاحب غنم فقال صاحب الحرب ان هذا اقلت غنمه ليلا فوفقت في حربي فلم يبق منه شيئا

احتج الاول بقوله
الله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى
يوحى ولان الاجتهاد
محتمل للخطأ ولا يصلح
لنصب الشرع ابتداء لان
الشرع حق الله تعالى فاليه
سبب بخلاف امر الحروب لانه
يرجع الى العباد يدفع او جرح
فصح اثباته بالرأى ووجه
القول الآخر ان الله
تبارك وتعالى امر بالاعتبار
عاما بقوله فاعتبروا يا اولي
الابصار وهو عليه السلام
احق الناس بهذا الوصف
وقال الله تبارك وتعالى
ففهمناها سليمان وذلك
عبارة عن الرأى من غير
نفس وكذلك قوله تبارك
وتعالى لقد ظلمك ببؤال
نعتك الى امامه جواب
بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان اوغير ذلك ينطلق اصحاب الحرب بالغنم فيصيرون من البنا
ومناضها ويقوم اصحاب الغنم على الحرب حين اذا كان كلبه نشت فيه دفع هؤلاء الى
هؤلاء غنهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرمهم واكثر المصيرين على ان الحرب كان كراما قد بدلت
عنا قديم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاجبر الله تعالى عن ذلك
القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة
المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرب وذلك اى ذلك الفهم عبارة عن الراى من غير
نص اى المراد انه وقص على الحكم بطريق الراى لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي
فداود وسليمان عليهما السلام فيه سوء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم
بطريق الراى ولان القضية التى قضاه داود اولا لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه
ولما حالف ومدح على ذلك علم انه كان بالراى * وذكر فى المطلع قيل انهما اجتهدا جميعا
فجاء اجتهد سليمان عليه السلام اشد بالصواب فرجع داود الى اجتهد سليمان قبل الحكم
لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اى ومثل قوله
ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجت الى نعاجه
جواب عن داود عليه السلام بالراى فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض
الحكم الى رايه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بن الحصين حين
تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال فتحت الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر
ونقل عن ابى يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم
بين الناس بما اربك الله فانه بمومه يناول الحكم بالنص والاستنباط منه اذ الحكم لكل منها
حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اربك بما انزله اليك لدلالة السباق عليه اذ لا
مناسبة بين قول القائل انفذت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم
الذى استنتج من المنزل حكم المنزل لانه حكم بمناه وان التقيد بالمنزل خلاف الاصل وقرر
ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الارائة ههنا لا نسقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها
فى الاحكام ولا معنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر السنى لان المعنى ما اريكه
الله لثم الصلة فبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك راياه واجيب بان الارائة
بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة تحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو
جائز * واما السنة فحديث الخنعية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك
بان بطريق الياس وقد مر به في باب الاداء والقضاء * وحديث القبله للصائم وهو
ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبى عليه السلام فقال اى اتيت اليوم امرا عظيما فقال
وما ذلك فقال هشت الى امرأتى قبلتها فقال ارأيت لو تمحضت بماء ثم مججته اكل بصرك
قال لا قال فتهيم اذا اى فقيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعبر فيه مقدمة الجماع وهى القلة بمقدمة
الشرب وهى المضضعة فى عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم المساد فى القلة

وقال النبى صلى
عليه وسلم للخنعية ارا
لو كان على ايك دين فقه
اما كان تقبل منك قالت
قال فدين الله احق و
العمر وقد ساله عن الة
للصائم ارايت لو تمضض
بماء ثم مججته اكان نض
وهذا قياس ظاهر

أظهر لانها تخرج الشهوة ولا تسكنها والتخصض تسكن شياً من العيش * وقال فيمن اتى اهله
انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي يضع احكم صدقة
قالوا يا رسول الله ابأى احدنا شهوة ويكون له فيها اجر قال ارايت لو وضعها في حرام اكان
عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق
موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا
بيان الرأي والاجتهاد والمجرحى الله من القم من ما يطلب * واما المقول فهو ان الاجتهاد مبنى
على العلم بمعنى النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكلمهم فيه
حتى كان يعلم بالمشابه الذى لا يعلم احد من الامة بعده وكان علما بمعنى النص الذى هو
متمنى الحكم لامحالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعه عن ذلك لانه
نوع حجب وذلك لا يابق يعلو درجته مع اطلاع غيره فيه * يوضح انه لو لم يجز له العمل
بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر صوابا لاشغاله على المشقة وجاز لانه ذلك
لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز * ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد * لا نقول الوحي
وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر
جودة الخاطر وقوة القرينة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يغل الرسول عنه
بالكلية * ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا ان التشابه وضع للرسول عليه السلام بدون غيره وهكذا
ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترى اى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله
عز وجل وما يعلم تأويله الا الله كما هو مختار السالف والشخص فذلك يقتضى ان لا يعلم
الرسول كما لا يعلم غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار
ان خلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلم بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما
ان يعلم الرسول ولا يعلم غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه * واجيب عنه بان
معنى الآية على تقدير الوقف على الا الله وما يعلم احد تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله
تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض السبب الا الله اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون
الا حثيث بمعنى غيروا اذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان
لغيره ميق غير معلوم في حق غيره * واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل
وانما صار الرسول عليه السلام عالما بالمشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا بتقديم
الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالآية قبل نزولها
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله * وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل
وعلى من عمده الله بالتأويل الذى ذكره الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم السبب على الله
تعالى فانه لا يمنع ان يعلم غير الله تعالى كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من

وقال فيمن اتى اهله انه يوجر
فيل اوجر احدنا في شهوة
فقال ارايت لو وضعه في
حرام اما كان يتم وقال
في حرمة الصدقة على نبي
هاشم ارايت لو تخصصت
بماء ثم عجبته اكنث شارب
وهذا قياس واضح في
تحریم الاوساخ بحكم
الاستعمال والان الرسول
صلى الله عليه وسلم اسبق
الناس في العلم حتى وضعه
ما خفى على غيره من التشابه
فحال ان يخفى عليه معاني
النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا قوله **الا** ان اجتهاد غيره جواب عما قال لما جاز له
 الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزله دون النص فيكون ثانيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته
 اذذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل
 الخطأ عند أكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون
 حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلو السليما وبغيره من
 الآيات فلو جاز الخطأ عليه لكننا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز وان احتمل الخطأ
 كما هو مذهب أكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه عني الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
 عليه السلام خطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل
 فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا فرمقه على اجتهاده دلالة
 كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكذا هو نظير الالاه من العلم النبي
 عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة (قوله) وذلك مثل امور الحرب
 اى الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر احكام التسرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من
 غير فرق والفرق منه ابطال الفرق الذى ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه شاورهم في
 اسارى بدر وهو مشاورة في حكم التسرع لان مفادته الاسير بالمال جوارها وفسادها من
 احكام التسرع وبما هو حق الله تعالى فلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب
 وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المنركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم
 سبعون اسما شار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنوالم
 والعشيرة والاقوان وارى اننا نخذمنهم العدية فيكون ما اخذنا قوة لاعلى الكفار وعسى ان
 يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم رضى الله عنه ما ترى
 يا ابن الخطاب فقال انهم كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المنركين فارى ان
 يحكى من فلان قريب لهم وعليما من عقيل وحجة من العباس فلنضرب اعناقهم حتى يعلم
 الله انه ليس في قلوبنا مودة للمنركين فقال عليه السلام ملك يا ابا بكر كل ابراهيم حبيب
 قال ومن عصاني فالك غفور رحيم ومثلث يا عمر كل نوح قل رب لاتدر على الارض من
 الكافرين ياربهم قال ابو بكر ولم هو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان
 لى ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق ابائه في الفوح
 المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطأ وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استقامتهم
 وبما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفى عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراةهم
 وقيل كناية انه يستعمل لهم الفدية التى اخذوها وقيل اراهم بدر مغفور لهم وقيل ان الله
 لا يهذب قوما الا بعد تأكيد الحق وتقديم النهى ولم يقدم النهى عن ذلك لمسكهم فيما اخذتم
 من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما جئى الاعمر وانما امضى
 ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطأه على به في

واذا وضع له ان
 العمل به لان الحجة لله
 شرعت الا ان اجتهاده
 يحتمل الخطأ واجتهاد
 لا يحتمل ولا يحتمل القر
 على الخطأ فاذا اقره
 تعالى على ذلك دل على
 مصيب يقين وذلك
 امور الحرب وقد كان
 صلى الله عليه وسلم يشاؤ
 في سائر الحوادث ع
 عدم النص مثل مشاور
 في امور الحرب الا
 انه شاورهم في اسارى بدر
 فاخذ برأى ابى بكر وكا
 ذلك هو الرأى عنده فم
 عليهم حتى نزل قوله لو
 كتاب من الله سبق لمسك
 فيها اخذتم عذاب عظيم

المستقبل لأنما مضى كذا قيل والأصح إن الله تعالى أمضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله
فكولوا مما غنم حلالا طيبا (قوله) وكما شاور سعد بن معاذ روى أن الأمر لما ضاق على
المسلمين في حرب الأحزاب وكان في الكفار قوم من أهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن
حصن القرظي وأبوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عيينة وقال
ارجع أنت وقومك واثقل ثمار مدينة فاني الآن يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار
وفهم سعد بن معاذ وسعد بن عباد أحدهما رئيس الأوس والآخري رئيس الخزرج فقالا هذا
شيء أمر الله به أم شيء رأيته من نفسك فقال لابل رأي رأيت من عند نفسي فقال يا رسول الله
انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء أو بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعظيم
الدنية فليس يتنا ويغيب الالسياف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني
رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان امرهم عنكم فاذا انتم فذاك ثم قال للذين
جاؤا بالصالح اذهبوا فلا نعظيم الالسياف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله
عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير اوجب الذر ان كان عن وحى فسمعا
وطاعة وان كان عن رأي فاني ارى ان نزل على الماء ونأخذ الحياض فاخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم رأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في
سائر الحوادث لما قالوا لها مشاورة في حكم تسمى قاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول
على الماء فلا يصح نظيره لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح انزاما على الخصم
وغلني ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقت زائدة من الماسخ فبدونها يستقيم
الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظير لقوله شاور في سائر الحوادث ومشاورة السعديين
والاخذ برأي اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون
الواو في نسخة حقة مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله
ايضا (قوله) وقد كان يقطع الأمر أي الشأن دونهم متصل بقوله مل مشاورته في امور الحرب
يعني كان يحكم في امر الحرب الامر يرق القطع اذا كان فيه وحى كما كان يفعل كذلك في سائر
الحوادث وحاصله انه ابطال الفرق المذكور بآيات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث
فما اذا وجد فيها الوحى وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحى كان يستشيرهم فيها جميعا
وإذا وجد الوحى يقطع الأمر فيها من غير مشاورة والتفات الى رأى احد فلا معنى للفرق
الذى ذكره ثم اكده هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد بمحض حق الله تعالى
ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل برأى جاز في غيره من الاحكام ايضا (وقوله)
ولا تلحق المشورة مع قيام الرضى متصل بقوله شاور في سائر الحوادث يعنى وإذا ثبت انه
شاورهم في سائر الحوادث ولا تلحق المشورة مع قيام الرضى بل تحل لاجل العمل بالرأى
علم انه اتمشاورهم للعمل بالرأى وفي قوله حاسة استأذ الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون
المشورة لطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأى خاصة قال شمس الأئمة رحمه الله

يكشاور سعد بن معاذ
وسعد بن عباد يوم
لاحزاب في بذل شطر
بار المدينة ثم اخذ برأي
كذلك اخذ برأي اسيد بن
حضير في النزول على الماء
وم بدر وكان يقطع الأمر
ونهم فيما اوحى اليه في
لحرب كفى سائر الحوادث
الجهاد بمحض حق الله
على ما بينه وبين غيره فرق
كان يقول لاني بكر وعمر
رضي الله عنهما قولانا في
بالم يوحى الى مثلكما ولا
تل المشورة مع قيام الوحى
انما الشورى في العمل
لرأى خاصة الا يرى ان
بي صلى الله عليه وسلم
صوم عن القرار على
خطأ اما غيره فلا يصح
القرار على الخطأ
يا كان كذلك كان اجتهاده
رأيه صوابا بلا شبهة

ولامعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لطيب قلوبهم لان فيما كان الوحي
 ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يتخلوا ما ان كان يعمل برأيهم. اولا
 يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطيب
 النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم بحال وان كان
 يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيهم كان اقوى من رأيهم واذا جازاه العمل برأيهم فيما
 لانس فيه فعبواز ذلك برأيه اولى ويبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخيير
 الرأى على ما كان يقول المشورة لتلقيح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه
 ثم انما اعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطأ وبعد ما ذكره مرة رد الكلام
 الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتفل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع * واذا كان كذلك
 اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر
 عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع
 بالصحة وينضم فحرم مخالفة كالا جاع الصادر عن الاجتهاد (وقوله) الا انما اخترنا تقديم انتظار
 الوحي استثناء من القول الثاني ويان للذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في
 المجتهدات واحدا فاما على قول من قال بعد داخل فوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده صده
 لان اجتهاده غيره لا يحتفل للخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار
 الوحي لاحتمال الاساءة اى اساءة النص نزول الوحي. صار ذلك اى انتظار الوحي في حقه
 عليه السلام كطلب النص التازل الخفى بنصوص في حق سائر المجتهدين يعنى النص الذى اخفى
 بين النصوص ولم يعمل الى المجتهد لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضي الامام وكان
 تربصه عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس الائمة وكان
 الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفى في حق غيره ومدة الانتظار
 على ما رجوز زوله اى نزول الوحي يعنى هي مافيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا * الا
 ان يخاف الفتوى اى فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة
 فلا حكم وحينئذ يقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى * قال صاحب الميزان وهذا القول
 حسن يعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احنى وكان
 عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع
 الحاجة * واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما يطبق عن الهوى ففادر ادلائل على موضع
 النزاع فانه نزل في شأن القرآن رد لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما
 ينطق به قرأنا فهو وحي لاعتنوا به لان ما ينطق به مطلقا كذا * ولان لما ان المراد به
 التعميم لان بخصوص السبب لا بخصوص عموم اللفظ فلا نعلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس
 بوحى بل هو وحي اطل كما انار اليه استخ * ولانه اذا تدبنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه
 بذلك الحكم عن وحي لاعتنوا به ولا ان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا الرأى الصواب

الا انما اخترنا تقديم انتظار
 الوحي لانه مكرم بالوحي
 الذى يقضى عن الرأى وعلى
 ذلك غالب احواله في ان
 لا يحتل عن الوحي والرأى
 ضرورى فوجب تقديم
 الطلب لاحتمال الاساءة
 غالبا كالتيه لا يجوز في
 موضع وجود الماء غالبا
 الا بعد الطلب وصار ذلك
 كطلب النص التازل الخفى
 بين النصوص في حق سائر
 المجتهدين ومدة الانتظار
 على ما رجوز زوله الا ان
 يخاف الفتوى في الحادثة
 والله اعلم

الصادر من عقل ونظر في اصول الشرع والدرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كتابهم فلا نزيد (قوله) وما يتصل بسنة نبينا شرابع من قبله لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة لماسنين كانت من سنته وانما اخرنا للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر اهتمام الثلاثة الاواخر مع كونها راجعة الى الشرابع على تأويل المذكور او لكون الشرابع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

باب شرابع من قبلنا

اي باب بيان الاختلاف في شرابع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى اراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يعبد الله تعالى فيه عليه السلام بشرعية من قبله من الانبياء وبأمره باتباعها ويجوز ان يعبد بالنبي عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرابع وتفق ولا يقال اذا جاء الثاني بثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واطهار المعجزة على يد قائدة لان شريعته معلومة من خبره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يلزم الامن جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدثت في الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائزان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بهما في موضع احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابي بعضهم ذلك كابن الحسين البصري وجاعة من المتكلمين واثبت بعضهم محلين فيه ايضا فقبل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بمأثرت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث واثبت هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرابع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانقاس فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرابع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنهى بوقاته على ما ذكر صاحب الميزان او يعث نبي آخر على ما ذكر شمس الائمة وتجدد للنبي شريعة اخرى الاملا يخل التوقيت والانقاس فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا باجماع الدليل على بقاء بيان الرسول المبعوث بعده وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرابع من قبلنا فيما لم يثبت انقاسه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بقل اهل

بما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرابع من قبله وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة له وهذا

باب شرابع من قبلنا

ل بعض العلماء يلزمنا شرابع من قبلنا حتى يقوم دليل على النسخ بتزلة رايضا وقال بعضهم بلزما حتى يقوم الدليل قال بعضهم يلزمنا على انه يتنا والصحيح عندنا ما قص الله تعالى منها بنا من غير انكار او قصه قول الله صلى الله عليه وسلم غير انكار فانه يلزمنا انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب او برواية المسلمين عافا بينهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك بيان في القرآن
او السنة * وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان
من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة قبلنا ما لم يظهر ناسخه فاما
ما لم يقل اهل الكتاب او يفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقريام دليل موجب
لعمل على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر ظاهري في ذلك لافهم المسلمين ذلك بما في المصنف من الكتب
لثبوتهم ان النقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم قبله انما
عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جاسعهم ولا حجة في ذلك لما قلنا * احتج الاول اى
الفرق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى اولئك الذين هدى الله بعبادته ليعنى الانبياء
الذين ذكروا فيهم ائمة اى فاختص هديهم بالائتداء ولا تقتد الائم والهاء لمسكت يوقف
عليها في الوقت وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كتابة
عن المصدر اى اقتدا بالائتداء كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا امر اليه عليه السلام
بالائتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للامان والترايع جعلا لان الائتداء يقع بالكل فيجب
عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل للامان والترايع ان الله تعالى وصف
المتقين بالامان واقام الصلوة واتباه الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالتب ويقومون الصلوة وعمازقهاهم يتفقون ثم قال اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم خنيفا والامر للوجوب وقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها البيون الذين اسلموا والتي عليه السلام من جعلهم فوجب عليها الحكم
بها وقوله جل جلاله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ولدين اسم لما بدان الله تعالى من
الامان والترايع وبالمقول وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من
ان يكون رسولا بعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان يكون معمولاً بها
بعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها * يوضحه ان ما ثبت شريعة رسول قد ثبتت
حقيقته وكونه مرضيا عند الله تعالى وبعث الرسول لبيان ما هو مرضي عند الله عز وجل فاعلم
كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا بعث رسول آخر واداني مرضيا
كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيداً لها واليه وضعت الاشارة
في قوله تعالى اخبار الاقرق بين احدين رسله لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله
تعالى واتزلنا اليك الكتاب اى اقرآن بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب اى لما قبله من
جنس الكتب السماوية ومهيما عليه اى ادينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله تبين
بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ
* يوضحه كفى الميراث ما ينسب الى الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة
من قبلنا من الانبياء فهو الشرايع والاحكام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله
تبارك وتعالى اولئك
الذين هدى الله فبهم ائمة
والهدى اسم يقع عن
الامان والترايع ولا نه
ثبت حقيقته ديناً لله تبارك
وتعالى ودين الله تعالى
حسن مرضي عنده قال الله
تبارك وتعالى لا فرق بين
احد من رسله وقال مصداقاً
لما بين يديه من الكتاب
ومهيما عليه فصار الاصل
هو الموافقة واحتج اهل
المقالة الثانية بقول الله
تبارك وتعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجاً لان
الاصول في الترايع الماضية
الخصوص في المكان

فوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي السماء الى شريعة الله تعالى وتليها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فعلم ان المصلحة قد تبدلت بقدر الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقاء شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوقت الرسول للمبعوث الا في ما فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بزمانها وبوقتها او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم امة متكلمة ايما الناس شرعة بعث الانبياء اي شرعة وهي الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يحرون عليه وهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها بينهم وبالعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية لخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يحصل شريعة رسول متينة بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل في شريعة من قبلها كانت تحتل لخصوص في المكان اي قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم الا ان يكون متصل بقوله تحتل لخصوص اي الا ان يكون احدا رسولين تبعه الاخر فيثبت لاي شريعة لخصوص وكان التسع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردا له كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ بصدقني واجعل لي وزرا من اهل هرون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل لخصوص في المكان يعني كما احتملت لخصوص في المكان تحتل لخصوص في الزمان قال تسم الاثمة ان الانبياء قال نبينا عليهم السلام اكثرهم اتباعوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال اعطيت خسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان الى قبلي بعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علما انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منها ببعضه في آخر فقد كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فربما انه يجوز من ذلك في زمانين وان المبعوث آخر ادعو الى العمل بشريعته وبأمر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعته من قبله واحتج اهل المقالة الثالثة

بجريتها كانت تحتل خصوص في المكان لين يتأق زمان واحد فثبت ان يكون بها تبعا للآخر كما في قصة ابراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكان من موسى عليهما السلام ذلك في الزمان ايضا سار الاختصاص في ايهم اصلا الا بدليل فتح اهل المقالة الثالثة النبي صلى الله عليه وسلم اصاب في الشرايع وكانت بعث عامة لكافة الناس ن وادرا لما مضى من سن الشريعة ومكلام خلاق قال الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها لم ينزل من اهلها شريعة مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع
 بدليل ما ذكره شمس الاثمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على الذين بالتصديق في قوله عز وجل
 واخذ الله ميثاق النبي لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن
 به من امين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف
 نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا يبي بعده فكان الكل عن تقدمه وعن تأخر في حكم المتبع له
 وهو بمنزلة القلب بطبعه الرأس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا
 بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته
 وحط من رتبته واعتقاده انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجير ذلك احد من اهل الملة بل فيه
 التفرع عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا * فان قيان
 الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله * قلنا
 لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهور وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه
 اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة
 القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة
 مقصودة بالايحاء والمقصود كما لها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدرج
 فتمهد اصل النبوة بآدم ولم يزل تنمو وتكبر حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم
 فكان تمهيدا وانها وسيلة الى الكمال كنشأيس البناء وتمهيد اصول الخيصال وسيلة الى الكمال
 صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال
 تنصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت تربيته
 عامة لكافة الناس على ما قال به وما ارسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه
 مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته وكان الكل
 تابعا له * والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين نزل الى الدنيا يدعو الناس الى تربيته
 محمد عليه السلام لا الى شريعته ففسد كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يفتال
 الدجال والقائل لم يكن مشروعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الترابيع
 ثم الشيخ بقوله وكان وارنا لما مضى من محاسن التريفة مستدلا بانساق قوله تعالى ثم اورنا
 الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا اما تلزمنا على ايها شريعة
 لدينا لانها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من الوارث الى الوارث على انه يكون ملكا
 للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا * ومحاسن الشريعة ملل ايجاب
 شكر المم واجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو
 عند القدرة والاحسان الى المسكين * وكظم الغيظ على ما تضمن بينهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب
 مكارم الاخلاق * وقبل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه * ووصل من يقطعه
 والعفو عن اعتدي عليه والبسه اشار حكيم العمودود بن ادم الساسي * انك سميت

ثم اورنا الكتاب
 الذين اصطفينا من عبادنا
 ورأى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في يد عمر رضي الله
 عنه صحيفة فقال ما هي فقال
 التوراة فقال امم وكون
 اتم كما تهوكت اليهود
 والنصارى والله لو كان
 موسى حيا لما رسمه الا انما
 فصار الاصل المواقفة
 والالفة لكن بالشروط الذي
 قلنا ومعلوم لا ينكر من
 فضل النبي صلى الله عليه
 وسلم العمل بما وعده
 صحيحا ناسفا من الكتب
 غير محرف الا ان ينزل ونحي
 بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل

تدأزربخشش وانك بايت برندسرخشش * وانك زهرت دهد بدوده قد * وانك از تو بر دند
ويوند * تانوي در جهان وصل وقرق * دقتي از مكارم اخلاق * ثم استد على ان
تينا كان احلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعث تينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا
احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه والتهوك الصير والتهوك ايضا مثل
التهور وهو الوقوع في الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله
وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صصار الاصل في الشرايع
الموافقة لما قلنا ان الميراث ينقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى
قلنا وهو ان يصير شريعة لتينا عليه السلام تحقيقا لعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل
النبي عليه السلام اى من شانه العمل بما وجدته صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم
اليهوديين الذين زنيا بحكم التوراة ونصه بقوله انا احق بايحاء سنة امانوها على وجوب
الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصاء ان
لا يجاب الرجيم الاسلام وتل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فبيان هذا اى ما قلنا من الموافقة
والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التحريف اى التغير استلزامه من القول
الثالث او من قوله هذا هو الاصل يعنى لكن وبيان لاختصار من الاقوال بهذا الشرط
الذى ذكرنا وهو ان يعص الله تعالى اورسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة
ايكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وتل تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم تصلح
بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة ثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
اشيع ثبوتها ملة له للحال لما ذكرنا في القول الثاني ثبت انها ملته على معنى انها كانت لقبية
حقا كذلك وصارت رسول الله محمد عليه السلام كالمثل الموروث مضاف الى الوارث لئلا
وهو عين ما كان لهيت لامتك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث
فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج
محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهاباة والقسمه بقوله تعالى في
قصة صالح وبنهم ان الماء قسمه بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم
انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لتينا عليه السلام فانه بين احكام
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا سراخ من قبله ثم قيل ان المهاباة في المغنة والقسمه في
العين وان تولد وبنهم دليل جواز القسمه وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم دليل على جواز المهاباة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمه
الماء بطريق المهاباة فان شمس الائمة رجها الله ذكر ان محمدا استدلى في كتاب التربة على
جواز القسمه اى قسمه الشرب بطريق المهاباة بالآيتين المذكورتين * والمهاباة مفاعلة من
الهيئة وهى الحالة الظاهرة لمتى لشيء كان التهايشن لما تواضعا على امر رضى كل واحد

ان التحريف من
الكتاب كان ظاهرا
فلا الحسد والفتاوة
تليس كثير منهم وقت
بهة في قتلهم فشرطنا
هذا ان يعص الله تعالى
رسوله عليه السلام من
انكار احتياط في باب
بن وهو المحار عندنا
الاقوال بهذا الشرط
يذكرنا قال الله تبارك
مالي ملة ابيكم ابراهيم
لقل صدق الله فاتبعوا
ابراهيم حنيفا قولى
الاصل يجزى هذا
د احتج محمد رجها الله
تصحيح المهاباة
قسمه بقوله الله تعالى
ثم ان الماء قسمه بينهم
لها شرب ولكم شرب
مما هو فاحتج بهذا
من لآيات الحكمه في
المصوص عليه بما هو
يرد ثبت ان المذهب هو
ولا لى اختراؤه والله
وما يقع به ختم باب السنة

بحجة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب * وفي الطلبة المهابة مقاسمة المنافع وهي ان يراضى الشريك بضع هذا وذلك بثلث النصف المقرز وذلك بثلث النصف او هذا بثلثه في كذا من الزمان وذلك بثلثه في كذا من الزمان بقدر الاول * بما هو نظيره اى فيما هو نظير المتصوص عليه كالتاحوتة والبر والبيت الصغير * قوله وما تبع به باب السنة

باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

لان في قول الصحابي لما كانت شهدة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة اذ الشهادة بعد الحقيقة في الرتبة * لاخلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مقبلا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله ابو عبيدة القياس وهو مختار الشيخين وابي البر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واتى عليهم بتمام اهلهم فقال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل يستدرك به علم اوليهم واستنبط واراؤهم اولى من اراءنا عندنا لاننا نؤمن ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى * فان اختلفت الائمة الاربعة فقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولى * وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده ويبعد عن التصدير * وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشترطه في التقوم * وقال الشافعي رحمه الله اى في قوله الجديد لا يقلد احد منهم اى لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمزلة وهذا الفتك كيد على عدم وحب التقليد بشر الى عدم جوارحه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجب * وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلى يخالف بقوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي نولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى * ومهم اى من العلماء * من فضل التتبع اى في تقليد الصحابة فقال اى واجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اى في الفضيلة والتخصيص بتتبع من ان مسعود وان عباس ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابي منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل * قوله * وقد اختلف على اصحابنا بين الماحضة وابوسف ومحمد ارحم الله في هذا الباب اى في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام تدرؤس

باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم ومنهم من فصل في التقليد فقال الخلفاء مرضى الله عنهم وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل انها تطاق ثلثا السنة وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافه وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك انه ضامن وروى ذلك عن علي وخالف ذلك ابو حنيفة بالرأى

مال السلم أى تسمية مقداره ليس بشرط أى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الإشارة البالغ
 في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالإشارة فمسلا
 بالقياس * وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافة فان باحنية رجلا لله شرط الاعلام فيما
 ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابو حنيفة و ابو يوسف
 رحمهما الله في الحاصل انها تطلق ثلاثا لسنة قياسا على الآية والصغيرة لان الحيف في حقها
 غير مرجو الى زمان وضع الحمل كاهو غير مرجو في حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز
 ان يقام الشهر في حقها . قام الطهر او الطهر والحيف في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف
 بمدة الطهر لان الحيف في حقها مرحو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر في حقها مقام
 تجدد آخر عنه فعلا بالقياس وقال محمد رحمه الله لا تطلق لسنة الواحدة بلها ذلك عن جابر
 وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم وقال ابو يوسف ومحمد في الاجر المشترك
 وهو الذى لا يتحقق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه صان لما ضاع في يده اذا كان
 الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالفرق
 الثلب والحرق العالق والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق * وروى ذلك أى وجوب
 الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان ضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف
 ذلك أى الروى عن على ابو حنيفة رحمه الله بارأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير
 الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر و ضمان شرط انالثلهما وضمان الجبر
 يجب بالتعدى والغويت وضمان الترتط يجب بالعقد ولم يوجد التعدى والغويت لان قطع
 بدل المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد تعدى وجب للضمان ايضا فقيت العين
 امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) معنى المتقدمين
 والمتأخرين بالتقليد فيما يعقل بالقياس أى بالراى مثل المقادير الشرعية التى لاتعرف بالراى
 فانهم قالوا اقل الحيف ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقدروا
 اكثر الفس باربعين يوما يقول عثمان بن ابي اعاص التثقي كذا دكرسمس الاثمة في اصول
 الفقه الا ان العاص لما كان مبنيا على اكثر الحيف لكونه اربعة امسال اكثر الحيف يلزم
 ان يكون اكثر الحيف عشرة ايام عد هذا التسائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك أى
 تعدى الحيف عن انس و عثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا في السوط فقال روى
 ابو امامة الاناهلى رضى الله عنهما البى صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيف ثمة ايام واكثره
 عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وان مسعود و عثمان بن ابي العاص التثقي و انس بن
 مالك رضى الله عنهم * واهمدوا تراء ما ذاع باقل مما باع بمعنى قبل اخذ الثمن معان القياس
 بضئ جوازه كإثبات الشافعى لان المالك في المبيع قدم بالقبض للشترى فيجوز بيعه من البائع
 بمشائه كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه فلا يقول لماشة رضى الله عنها وهو ما روت
 ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى هنت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا
 بالتقليد فيما لا يعقل
 بالقياس فقد قالوا في اقل
 الحيف ثمة ايام واكثره
 عشرة ايام ورووا ذلك
 عن انس و عثمان بن ابي
 العاص التثقي واهمدوا
 شراء ما باع باقل مما باع
 عملا بقول عائشة رضى الله
 عنها في قصة زيد بن ارقم
 رضى الله عنه

ثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بمائة مائة
عاشته رضي الله عنها بعدما شربت واشترت ابليغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده
وحججه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يقب قاتلها زيد بن ارقم معتبرا فلت قوله تعالى في جهام
موعظة من ربه فاتى به ماسف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين
جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد
واجزئة الجرائم لانعرف الابارأي فعلم ان ذلك كالسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
واعتذار زيد اليها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدين وما كان
يعتذر الى صاحبه * ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق
اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو القادر وغيره فلابد من
العمل به اي بقول اصحابنا فيه جلا لقوله على التوقيف اي السماع وانصبص من رسول الله
صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب
فان طريق الدين من الاصول انما انتقل البناء بروايتهم وفي قولهم على الكذب والباطل
قول بنفسهم وذلك يطل روايتهم فلم يبق الا الرأي والسماع من ينزل عليه الوحي ولا يدخل
الرأي في هذا الباب فعين السماع وصار قنوا مطلقه كروايه عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولائذ انه لو ذكر سماع عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به
فكذا اذا امتى به ولا طريق لقنوا الا السماع * فان قيل يجوز انه اتفقت لخرطه دبلا
ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دبلا يلزم غيره كالا جهاد لما احتمل ان لا يكون دبلا
لا يكون حجة على مجتهد آخر * الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي منه ولو كان كالسموع
لكان حجة عليه * والا ترى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن
المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب لم لا يكون قنوا حجة
فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس * فلما هذا محل فاسدان تقدمهم
في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها رد ذلك كيف وانه يؤدي الى
سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دلبلا والاعتماد عليه لا تقوى
من باب المساهلة وقلة المالة وترك الاحتياط ورواية التساهل لا تقل وقد بينا ان مثل
هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي اليه كذلك * ولان سلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر
لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأي فاما فيما لا مدخل للقياس فيه
ولا يمتحن حجة السماع فيه فيكون حجة على الكل * فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال
اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن ابطالها بغير دليل وبدونها لا يثبت
السماع بوجه * فاما الصحابي فممكن ان يثبت له الوحي فكان الاصل في حقه السماع
فلا يجعل قوله مقطوعا عن السماع الا اذا ظهر دليل عبره وهو رأي فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع
بالاحتمال اليه انما القاضى الامام في التقويم * والتدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس
فلا بد من العمل به
حلالا لتلك على التوقيف
من رسول الله عليه الصلوة
والسلام لا وجهه غير هذا
الاتكذيب وذلك باطل
فوجب العمل به لاحتمال
فاما فيما لا يدرك بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حق السماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن
دونه غنى لفضل الواسطة فرفا ان تعلقها اثر في الضعف دلي انا لانسلم ان الفتوى فيما
لامدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من خير ظهور نص كما نقل عن الصحابة * بل انما
اقتوا بنص شهر لهم اى برأى استبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لا يدخل للقياس فيه
لقلنا انه مبنى على نقل ولجلاء حجة ايضا ولكنه لم يثبت * فان قيل قد نلت في المقادير
بالرأى من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسنة بثلث عشرة سنة او
بسع عشرة سنة بالرأى وقد ردة وجوب منع المال من السفه دفع المال الى السفه الذى
لم يونس منه الرشيد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقد رابو يوسف ومحمد رحهما الله مدة تمكن
الرجل من نفى الولد باربين يوما بالرأى وقد راصحابنا جميعا ما علم به اثر عند وقوع
الفارة فيما يسترين دلوا فهذا تين فساد قول من يقول انه لا يدخل للرأى في معرفة المقادير
وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي * قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي ثبتت
لحق الله تعالى ابتداء دور مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان
المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احدا انه لا يدخل
لرأى في معرفة ذلك فذلك فيما يكون بتلك الصفة مما امرنا اليه * فاما ما استدلت به فهو
من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانما علم ان ابن عمر سنين لا يكون بالغاً
وان ابن عمر سنين يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال للرأى في ازالة
التردد وهو نظير معرفة القيمة في المفصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في المنة
فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلناه * وكذلك حكم دفع المال الى السفه
فان الله تعالى قال فان أنتم منهم رشدا فادفوا اليهم اموالهم وقالوا لا تأكلوها اسرافا وادارا
ان يكبروا فوفقت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يثق معه نوع من الرشد وذلك مما
يعرف بالرأى فقد رابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جذا
في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تهاى في الاصلية فيثق له بصفة الكبر وعلم اناس
رسمامنه باعتبار انه بلغ اتمه فانه قيل في تفسير الامتد المذكور في سورة يوسف انه هذه
المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحهما الله فانه يتمكن من الى بعد الولادة لساعة او ساعتين
لا يحمله ولا يتمكن من الى بعد سنة او اكثر فاما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة
فاعتبر اراى فيه بالساء على اكثر مدة الفاس * فاما حكم طهارة البر بالزح فاعلمناه بان
الصحابة فان فتوى على وائى سعيد الخدرى رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك
من باب الفرق بين القليل من الزح والكثير فتديا ان للرأى مدخلا في معرفته كذا في اصول
المقنة لتس الامتد رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تسك الشيخ ابو الحسن
الكرخي ومن وائى في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا
لا وجه لانتكاره واحتمال الخطأ في اجتihadهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كاستار

فوجه قول الكرخي ان
القول بالرأى من اصحاب
صلى الله عليه وسلم مشهور
واحتمال الخطأ في اجتihadهم
كان لا محالة قد كان محالفا
بعضهم بعضا وكانوا
لا يدعون الناس الى اقوالهم
وكان ابن مسعود رضى الله
عنه يقول ان اخطأت من
الشیطان واذا كان كذلك
لم يجز تقليد مثله

المجتهدين فكان قولهم مرددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل
للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا
لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بأرائهم ولوجب
عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة
اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع * وقال ابن مسعود رضي الله عنه
في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا
كان كذلك اى واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يحز لمجتهد آخر تقليد مثله اى تقليد مثل
الصحابي وترك القياس الذى هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كالايجوز بقول التابعين ومن
يعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان
عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود فى
حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم
فرع ذلك الاصل فينبغونه لافرع اصل آخر فيضا لقوته وان كان عن حديث
فهو محتمل للخطأ والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه
وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان كونهم اعلم وافضل
من غيرهم لمشاهرتهم التزليل وسماعهم التاويل ووقوفهم على احوال التى عليه السلام
ومرادهم من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الآءل الافضل صحايبا
كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو
افضل منه * قوله * بل وجب الاقتداء بهم جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم
بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم باهم اقتدبتهم اهتديت فقال لاحجة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء
بهم في الجرى على طريقهم من اخذهم الحكم من الكتاب او الامم من السنة ثم استعمال
الرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه لا تقليدهم في اقوالهم * الا ترى انه عليه السلام شبههم
بالنجوم واما يتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق كما يدل عليه لان نفس النجم
وجوب ذلك * قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع
كالاعراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بأرائى بعد الكتاب في السنة
فوجب الاقتداء بهم في ذلك * قوله ومن ادعى الخصوص اى ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم
دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وبما
روى في هذا الباب اى باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اى اختصاص الخلفاء
وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من في ما يماين للاختصاص
وفي من اختصاصهم بيان بما روى يعنى التمسك هو الاحاديث التى رويت في اختصاصهم
بالتضائل التى توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدى ورضيت لامتى ما رضى لها ابن ابي عمير

بل وجب الاقتداء بهم في المسائل
بالرأى مثل ما عهدوا واولئك
معنى قول النبي عليه السلام
اصحابي كالنجوم الخبر ومن
ادعى الخصوص احتج
بقول النبي صلى الله عليه
وسلم اقتدوا بالذين من
بعدي ابي بكر وعمر وبما
روى في هذا الباب من
اختصاصهم مما دل على ما قلنا

وكل شيء فارس وفارس القرآن عبد الله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام ما بن جيل
 واقرضكم زدين ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة
 على وجوب الاقدام * مثل قوله عليه السلام اول من يضرع باب الجنة بلال وابو عبيدة
 امين هذه الامة وان الجنة الى سلان اشوق من سلان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد
 عيسى فليستقر الى زهد ابي ذر وامثالها (قوله) ووجه قول ابي سعيد اجتنب القاتلون بوجوب
 التقليد بالنص والمقول اما النص فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
 والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم هذا
 المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
 لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول
 واحد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون
 موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتياع البعض
 فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر
 كذا في الميزان * وذكر في المطلع فقلان ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين
 اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتدون
 باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء
 لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم * واما المقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع
 والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالجبر وانما يفتي
 بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فادلم يجد استقل
 بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اي السماع اصل * فيهم مقدم على الرأي يعني
 انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم انه الليل والحرف التهار فكان السماع
 اصلا فيهم فلا يجعل قواهم مقطوعة عن السماع الا بدليل (قوله) وكانوا يسكتون عن
 الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبينا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عانتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما يسند دل على
 انه بناء على الاحتياط قال قد تهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الغوى
 اذا كان عندهم خبر يوافق قواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من
 باب التمكن اذا لوجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الاداء سئل عن مستد الحكم فحيث
 الاسناد واداب احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه
 خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر
 الواحد على القياس * والساني واليه اشار الشيخ بقوله ولاحتمال فضل اصابتهم ان قوله
 ان كان صادرا عن الرأي فرأى الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها الصصوص والمحال

رجه قول ابي سعيد
 العمل برأيهم اولى
 جهين احدها احتمال
 سماع والتوقيف وذلك
 بل فيهم مقدم على الرأي

التي تغير باعتبارها الاحكام ولأن لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو ثابت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لأنس عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغیرهم كما نطق به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعث فيهم ﷺ وقوله لو ائق احدكم مثل أحد ذهباً ما ادرك مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان اماناً لاصحابي واصحابي امان لا مئتي الى غير ذلك من الاخبار ولعل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا زيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وذكر في الميزان ان في قول الصحابي حجة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر لاتحاد مكاتبهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرانه في كل مسألة اجتهادية لاحتقال ان يكون عند صاحبه خبر يمتنع عن استعمال اراي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل اليها من جهة التابيعين لتصب انتسهم لتبلغ النماذج والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعاً فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى ﷺ وما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده ﷺ لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المنجزة على هذا واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القيس فكذلك قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا ﷺ واما قولهم ان قول الصحابي محتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سيأتي ﷺ واعلم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم اوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مررت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فمبوع لان عند ابن حنيفة رجوعه اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان انما يدع رأيه لرأي المتي المجتهد وعلى قول ابن يوسف ومحمد رجوعهما لله لا يدع المجتهد وزماناً رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا ينجح في طريق العلم كذلك فهم قد ساعدوا احوال من يزل عليه الوحى وسعوا - وانما انتقل ذلك النسا بغيرهم وليس الخبر كالمعاينة ﷺ فان قبل اليس ان تأويل الصحابي ليس لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يثبت فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى لا أثر قانا ان التأويل يكون بالتأمل في وجود اللفظة ومعاني الكلام ولا مربة لهم في ذلك البر على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فاما يكون بالتأمل في احوال التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا حله بغيره . لزلة

وقد كانوا يستكتون
عن الاستناد ولا احتمال فضل
اما بتم في نفس الرأي
فكان هذا الطريق هو
النهاية في العمل بالنسبة
ليكون السنة بجميع
وجوهها وشبهها مقدما
على القياس ثم القياس
باقوى وجوهه حجة
وهو المعنى الصحيح باتوه
الثابت شرعاً فقد ضيع
انصافى عامة وجود السنين
ثم مال الى القياس الذي
هو قياس الشبه وهو ليس
بصالح لاضافة الوجوب
اليه فاهو الاكمن ترك
القياس وعمل باستصحاب
الحال ففضل الاحتياط
مدرج الى العمل بلا دليل

على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لايه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم
في النذر يبيع الولد فاجب مسروق فيه شدة بعد ما وجب ابن عباس فيه مائة من الابل
فرجع الى قول مسروق ومثل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسألة نقل سلوا عنها سعيد بن
جبير فهو اعلم بها منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسألة فقل
سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون
الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة
وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ونفضل اصابتهم في الراى
ببركة حصنة التي عليه السلام وذاك منقودان في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاجهم
في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى
وزاجوهم فيها وان الصحابة سلوا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي مني عاها وجوب
التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة حصنة الرسول عليه السلام منقودة
في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال * وذكر تيسر الاثمة رحمة الله انه لا خلاف في ان
قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس وقدر وينبغي ان حنيفة رحمة الله ما جازها
عن الدين زائدة يعنى في الفتوى تنفي بخلاف رأيهم واجتهادها انما الخلاف في ان قوله
هل يعتد به واجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجاءهم مع خلافه فصدنا باعتد به
وعند الشافعي لا يعتد به فكأن تيسر الاثمة لم يعتد برواية الوادر والشيوخ اعتبرها وابت
الخلاف * فن قيل اذا لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر ابى حنيفة اقوالهم في المسائل *
فلما انما ذكرها لبيان انه لم يثبت بهذا القول محترعا بل سبقه غيره فيه وانوافق فيه من هو
من كبار التابعين لا يبين انه يقلدهم * والابن هو الذي في شقيقه بخارته وهى هنة ثابتة
في وسط السنة العليا ولا تكون لكل احد * وقيل انبصر الصحابة الطويل السان وجعله عبدا
لانه وثق عليه صبا في الجاهلية كذا في المقرب والله اعلم

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا
فاتبعوا امركم اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام لاصحاب من لم يجمع الصيام من الليل اى
لم يعزم * والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع انقوم على كذا اى اتفقوا عليه والمرق بين
المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما
فوقهما * وفي التريبعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور
الدنية * واعترض عليه انه يزعم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد
عليه السلام جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الانتصار منهم فاما هم بعض
الامة لا كلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين وتفقوا

باب الاجماع

الام في الاجماع في ركنه
لا يعم من يعتقد به وشرطه
كحه وسيله وامار كنه
عان عزيمه ودر خصه
المرتبة فالتكلم منهم
موجب الاتفاق منهم
مروهم في الفعل فيما
من يابه

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه
 وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلي او مرفي كان اجاعا مع خروجهما
 عن هذا الحد لكونهما في دينين * واجيب عن الاول والثاني بان المراد بالمجتهدون
 الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او مرفي اجاعا
 غير مسلم عند هذا القائل * وقيل هو اجتماع جميع اراد اهل الاجماع على حكم من امور
 الدين عقلي او شرعي عند زوال الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين
 من هذه الامة في عصر على امر من الامور قاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول
 او الفعل واذا اخفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد
 واحتراز لفظ المجتهدين معرفا بالام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالمادة واتفاق بعضهم
 وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة بقوله في عصر عن ايمان
 ان الاجماع لا يثبت بالاتفاق بمجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتنازل لفظ المجتهدين جميعهم
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والانيات والقي والاحكام
 العقلية والشرعية ثم انقضاء الاجماع متصور * وانكر بعض الروافض والظاهر من المعتزلة
 تصور انقضاء الاجماع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجماع في مشارق
 الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع
 تساويهم في نقل الحكم اليهم وان اتفاهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لالث
 ولا بد للاجماع من متمد فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير
 على اخفائه وحب لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه يمتنع عادة ايضا
 لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد *
 قال صاحب القواعد وهذا قاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون
 متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام ولا يشار انما يمنع عن النقل عادة اذا
 لوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام ولا يشار انما يمنع عن النقل عادة اذا
 لم يكونوا مجتدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالاجماع في مناسباته اغنى عن ذكره وكذا
 اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الشئ لا فيما هو حل منه بحيث لا يختلفون
 فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد وبطل جميع ملذكروا بالوقوع واما
 فلم علما لمرآة فيه واجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك واجماع
 جميع الحنفية على وجوب اخفاء اشمية في الصلاة واجماع جمع الشافعية على سلطان انكاح
 بعير ولي والرفوع دليل الجواز وزيادة * واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان
 ركه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجماع واعلمية من يهتد الاجماع به اي رايه
 او بغيره اذ لابد لكون الشئ معتبرا من صدور ركه من اهل * وسرطه وهو ما يكون الاجماع

لان وكن كل نوع
 ما يقوم به اصله والاصل
 في نوعي الاجماع ما قلنا

متوقفاً عليه بعد صدوره من الأهل وحكمه أي الأثر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعي
 إلى الإجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمسند الإجماع عزيمته وهي ما كان أصلاً في باب
 الإجماع إذ العزيمة هي الأمر الأصلي ووخصة وهي ما جعل إجماعاً للضرورة إذ مبنى الرخصة
 على الضرورة وأما العزيمة فالتكليف بما يوجب الاتفاق منهم أو شروعه في الفعل فيما يكون
 من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجوداً من الخاص والعام فيما ينسوي الكل في الحاجة
 إلى معرفته فمفهوم البلوى العام فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الإهبات وأشباه ذلك وبشرط فيه
 جميع علماء العصر فيما يحتاج العام إلى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة تكاح المرأة على عمتها
 وخانتها ورافع الصدقات ما يجب في الزروع والتجارة ما أشبه ذلك كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله
 وذكر في القواطع أن كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا يعتقد به الإجماع كان مالم يخرج من
 إمام الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع وأما الذي خرج من الأفعال مخرج
 الحكم والبيان فيصح أن يعتقد به الإجماع فإن الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام
 كما يؤخذ من قوله وذكر في الميزان إذا وجد الإجماع من حيث الفعل فإنه يدل على حسن
 ما فعلوا وكونه مستحباً ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روي ما اجتمع
 أصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر وأنه ليس بواجب
 ولا فرض قوله وأما الرخصة فكذا سمي هذا القسم رخصة لأنه جعل إجماعاً ضرورة
 للاحتراز عن نسبته إلى الفسق والتقصير في أمر الدين على ما سببه وصورة المسئلة ما إذا
 ذهب واحد من أهل الحل والعقد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على
 حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين أهل عصره ومضى مدة البأمل فيه ولم يظهر له مخالف
 كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به عند أكثر أصحابنا وكذلك الفعل بمعنى إذا فعل واحد من أهل
 الإجماع فلا يعلم به أهل زمانه ولم ينكر عليه أحد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك
 إجماعاً منهم على الحاشية للفعل ويسمى هذا إجماعاً سكوياً عند من قال أنه إجماع وذكر
 صاحب الميزان فيه أن الإجماع إنما يثبت بما انطربق إذا كان ترك الرد والانتكاف في غير حالة
 التقية وبعد مضي مدة التأمل لأن أظهار الرضا وترك التكبير في حالة التقية أمر معتاد بل أمر منوع
 رخصة فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع عن الرد قل مضى مدة التأمل
 حلال شرعاً فلا يدل على الرضا فلهاذا شرطاً مع السكوت وترك الانتكاف زوال التقية ومضى
 مدة التأمل ثم قال لا يخلو من أن يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد أو لم يكن فإن لم يكن لا يخلو
 من أن يكون عليهم في معرفتها تكليف أو لم يكن عليهم فإن لم يكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز أن
 يقال: إن بآهرة أفضل أم انس بن مالك فترك الانتكاف على من قال فيها يقول لا يكون إجماعاً
 لأنه للمالكين عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم بل عليهم الخ في أنه يحصل لهم العلم به نصوصاً
 أو حطاً فلا يلزمهم الانتكاف إذا ذلك الانتكاف إنما يلزمهم عند معرفة حكمه كونه خطأ
 وإذا كان كذلك لم يعد أن يتركوا الانتكاف به بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوياً
 دليل التسليم والرضا وأما إذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوياً
 نصوباً ورضاه بذلك الحكم أدل لم يكن كذلك يترجم منه إجماعهم على ترك الحب عليهم من

أما الرخصة فإن يتكلم
 بعض ويسكت سائرهم
 بدلوغهم وبعد مضي
 مدة التأمل والتأمل
 الحادثة وكذلك في الفعل
 قال بعض الناس لا بد
 النص

النهى عن المنكر المستزك للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه قال مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يؤدى الى المحال فاجب * فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من القروع التي هي من باب العمل دون الاعتماد على طوائف فيما في المسئلة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواع ومن تابعه * ونقل عن ابى الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجاع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد اتزى عليه فرفنا انه حجة عنده وليس باجاع واليه ذهب ابو هانم وجماعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجاع ولا حجة واليه اشرف الكتاب وهو مذهب حبيب بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري * ويحكى عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكنون نفر يسير ثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكنون اكثر علماء العصر لايثبت به الاجماع * ونقل عن الجاني انه اجاع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو دلى ان ابي هريرة ان ذلك قوى وانتشر ولم يعرف بخلاف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق الروزي ان كان حكما لا يكون اجماعا وان كان قوى لا يكون اجماعا * وقوله لا بد من النص اى من التخصيص على الحكم من الكل اثبت الاجماع ان كان قولنا ومن شرعهم جميعا في الفعل ان كان ضالما * ولا يثبت بالسكوت اولا يثبت التخصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت * احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار المعقولة * اما الآثار فماروى في حديث دى الدين انه لما قال اقصر الصلوة امنيتها نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضى الله عنهما وقال احق ما يقوله ذوالدين ولو كان ترك التكبير دليل المواقفة لا كفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استطعهم من الصلوة من غير حاجة * وماروى عن عمر رضى الله عنه انه لما تاور الصحابي في مال فضل عنده من الفئام اشاروا عليه بتأخير الفضة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابى الحسن قال لم يجعل يقينك شكاً وعلك جهلا ارى انقسم ذلك بين المسلمين وروى به حديثا فعم لم يجعل سكونه تسليما ودليلا على المواقفة حتى سألوه واستجاب على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم * وماروى ان امرأة غاب عنها زوجها فافزع عمر رضى الله عنه انها نجاس الرجال وتمنهم فاشخص اليها ليعلمها عن ذلك فاملصت من هيئة فتاور الصحابة في ذلك فقالوا لاغرم عليك ايمانك مؤبد وما اردت الا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت في القوم فقال ما تقول يا ابى الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان كان ترك اى طولك قربك

ولا يثبت بالسكوت

ويحكى هذا عن الشافعي

رحمه الله قال لان عمر

رضي الله عنه سأل

الصحابة في مال فضل عنده

وعلى ساكت حتى قال له

ما تقول يا ابى الحسن فروى

له حديثا في قسمة الفضل

فلم يجعل سكونه تسليما

وشاورهم في املاس المرأة

فاشاروا بان لاغرم عليه

وعلى ساكت فلما سأل

قال ارى عليك الفرة ولان

السكون قد يكون مهابة

كقيل لابن عباس رضى الله

عنهما ما منعك ان تخبر

عمر بقولك في المولى فقال

درته وقد يكون للتأمل فلا

يصالح حجة

قد غشوك اى خلتوك ارى عليك الغرة فقال انت ضدقنى فقد استبحار على السكوت مع اضمار
 الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المقول
 فهو ان السكوت كالمكون للموافقة يكون لهابة والثقة مع اضمار الخلاف كاقبل لابن عباس
 رضى الله عنهما لما اظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمر وانه كان يقول
 بالعول فقال كان رجلا مهييا فيه وفي رواية من معنى عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم
 لم يتأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا لانتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهدهم
 الى شئ فوققوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا للانكار في المجتهدات
 معنى لكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالتقاضى اذا قضى في مسئله مجتهد فيها
 برأى واحد منهم وسكت الخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون
 لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانتكار مصلحة
 احتياطه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيها هو موجب للعلم قطعا الا ترى
 ان السكوت فيها هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا فيما ينشهر فيه خلاف
 * واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة
 فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس * وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنشر
 في الصحابة اذا لم ينشروه لمخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجساما مقطوعا به
 للاحتتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الأكثر ان يجعل الأقل تبعا للأكثر فاذا كان
 الأكثر سكوتا يجعل ذلك سكوت الكل وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل ذلك كظهوره
 من الكل * واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل
 السكوت من الباقيين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار اقتضا
 عليه * قال ونحن نحضر بعض الحكماء وراعيهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ينكر عليهم ذلك ولا يكون
 سكوتا رضاه منا بذلك بخلاف قول المفتى فان قواء غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض * واما
 ابو اميى فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن ثوى
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة دل ذلك على الاجماع واداسد عن استبداد
 لا يدل ذلك على الاجماع * واما الجائى فقال انقراض العصر يضعف الاحتمالات المذكورة
 لانه لا يعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة نشئة لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المطاول
 بعد و بخلاف العادة قطعا لانه اذا كان يكرر تذكير الواقعة والخوض فيها لم يتصور
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه
 في مسئلة العول من بعد فلذلك سرنا انقراض العصر لصبرورته اجساما (قوله) ولما
 ان شرط اطلق منهم جميعا متعذر الى آخره وبيانه ما ذكره من الائمة رجلا الله انه لو شرط
 لانقضاء الاجماع التخصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الآخرس قولاً
 ادى الى الابعاد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

نما ان شرط انطق منهم جميعا
 تعذر غير متبادل المتباد
 كل عصر ان يتولى اكبار
 توى ويسلم سائرهم

وفي الفادة انما يكون ذلك بانشار الفتوى من البعض وسكوت الباقي وفي اتمامها على كون
الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتصذر كالمتنع
تم تعليق الشيء بشرط هو متنع يكون نقيضا فكذا تعليق بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى
رفع عنا الحرج كالميكافا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا
قبلهم يقرؤون فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك تعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف
على كل واحد منهم في حكم عادية حقيقة لما فيه من الحرج البين فيبغى ان يجعل اشتهار الفتوى
من البعض والسكوت من الباقي كافيا في انعقاد الاجماع (قوله) ولانا انما يجعل دليل آخر
مضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات ويأيه اننا انما يجعل سكوت الباقي تسليما
لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اى العرض
موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذا الساكت عن الحق
شيطان اخرس فاذا يجعل السكوت تسليما لقوله كان فسق لانه امتناع عن اظهار الحق وترك
لواجب احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا يفتن بهم ذلك خصوصا بالصحابه فانه شهر
من صفارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا وقوله او بعد
الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اى يجعل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار
اد الإنشراح بنافي الخطأ فكان كالعرض وذلك ايضا اى جعل السكوت تسليما بعد مضى مدة
التأمل ايضا كما هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت للخطأ واتأمل وهو معنى
قوله وذلك اى مضى مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باشرطهما بنافي الشبهة اى شبهة عدم التسليم
في السكوت تبين وجه التسليم فيه * بينه ان اهل الاجماع مصومون عن الخطأ والعصية واجبة
لهم كالملاي عليه السلام وادارأى الى عليه السلام كما يقول قولنا في احكام السبع فسكت كان
سكوته تقر برأيه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق له في ذلك فكذلك سكوت
اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالواقعة * قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر
مع السكوت من الباقي اجماعا صححها في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا في العرو
ايضا لعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحمل لهم
السكوت وترك الرد في العقائد وكذا في العرو وهدا على قولنا فاما على قول من قال كل
مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لانه عدو وان كل مجتهد مصيبا فيأدى اجتهاده لارضى
بقول صاحبه قولنا بفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده وينظر مع خصمه
فلولم يكن القول المنتشر معتقدا للباقي فظهر خلافهم وانتشر الا عن خوف وثقة وحينئذ يظهر
سبب الثقة لانه لم ينهر سبب الثقة ولا الخلاف * فان قيل ان العلماء الحنفية والناقصين وغيرهم لو اجتمعوا
في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما وافق
مذهبهم وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوته على انسابه والرضا بقوله
فكذا فيمنحهم فيه * قلنا قد اخبرنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صودة المسئلة وانما

ولانا انما يجعل السكوت تسليما

بعد العرض وذلك موضع

وجوب الفتوى وحرمة

السكوت لو كان مخالفا

فاذا لم يجعل تسليما كان

فسقا او بعد الاشتهار

والاشتهار بنافي الخطأ

فكان كالعرض وذلك ايضا

بعد مضى مدة التأمل

وذلك بنافي الشبهة تبين

وجه التسليم واما سكوت

على قائما كان لان الذين

اقواهم ساك المال وان

لا غرم عليه في املاص

المرأة كان حسنا

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضا لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل
السكوت على الموافقة وليس كلنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقي ولا يظهر منهم انكار
والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقي لذلك ما عوم
وان لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة اما فيما
نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت
على مثل هذا بعد ان حلوا انه خطأ لا يجوز قتل ان سكوتهم كان محض الموافقة * وذكر
بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم
على الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء اما لانهم
لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او سمعته
ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة مخالفة فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت
خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين
والظاهر عدم ارتكابها من السلف المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك
الاجتهاد وبعضهم بالدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا
اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طريقه على جميع
الامة وهو محال * ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتبوا
لان اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالنية واليقية
تعلق باطل لانهم قد كانوا يظهر الحق ولا يهايون احداً واذا بطلت هذه الواجهة
تعين الوجه الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق
* فان قيل يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب * قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته
وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب
الحق كناظرتهم في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن
من يستقد ذلك على ما عرف في موضعه * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع
ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبه لما ذكره الخصوم فيكون اجماعاً مستنداً عليه ويكون
دون القواطع من وجوه الاجماع لكه مع هذا مقدم على القياس * قلت فعلى هذا لم يبق
فرق بين قول من قال انه حجة ليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع
لفظياً الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق * ويمكن
ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكن بدون الاجماع
قولا كالص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس
باجماع اراد انه حجة ظنية كغير الواحد والقياس فيتحقق الفرق * ولا يقال لو كان قطعياً
يلزم ان يقرر جاحده او يضل كجاحد سائر الجمع القطعية * لانا نقول انما لم يقرر لكونه

متسكا دليل يصلح شبهة * الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر صاحبه المتسكك
 بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار بحال سكوت علي رضي الله
 عنه في حديث القسمة والإملاص ليس مانع من بصدده لأن ذلك من باب الحسن والاحسن لا
 من باب الجواز والفساد فان الذين افوا بالمساك المال في حديث القسمة وبأن لأكرم عليداي
 علي عمر في إملاص المرأة كان حسنا لأن حفظ المال الفاضل ليصرف الى ثواب المسلمين
 ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم القرة عليه اذ لم يوجد منه
 خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب * الا ان اي لكن تعجيل الا قضاء في الصدقة
 اي تعجيل قسمة الغنيمة ومماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بموضع مالي ويتولى الامام
 قسمتها كالصدقات وأكثر مصارفها مصارف الصدقات * والزمان القرم اي عزم القرة من
 عمر رضي الله عنه صيانة عن القبيل والقبيل اي لاجل صيانة النفس عن السن الناس
 فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم على لا يقيم * وخوف امرأة
 مسلمة من غير جنابة تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك * ودعاها اي على نفسه
 بحسن الشهادي بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرّب الى اياه الامانة والخروج عما تحمل
 من العهدة وهو كناخير اداء الزكاة الى انقضاء الحول يكون حسنا ونجبة فيل انقضائه
 يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن منله ولا يجب انتهاز الخلاف فرفقا انه يعزل
 لما نحن فيه اد الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه * وبعد اي
 بعد ما ذكرنا هذا الجواب اوبد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من
 حسن ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضا ايضا فان السكوت بتسري الصيانة
 عن الفتوى اي تسري ان لا يفوت الحق جائز تعظيما لفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل
 فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذي وضع له تعظيم
 لها وفيه احتراز عن المحالة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم
 * وذكر شمس الاثمة رحمه الله ان مجزئ السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة
 عندنا ما في مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد قائما يكون هداية ن لو فصل عمر رضي الله
 عنه الحكم بقرولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضي الله عنه ساكتا بعد ذلك
 ولم يقل هذا قائما يحمل سكوتهم في الابتداء على انه تجربة افهامهم وتوطين الفتوى التي
 يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليروي النظر في الحادثة ويميز
 من الاسماء حتى يبين له ما عاين الصواب فيظهره والتأخر انه لو لم يستطلق عمر رضي الله
 عنه لكان هونر ما يستقر عليه رأيه من الجواب قل ارام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة
 (قوله) واما حديث البرة وهو قول ابن عباس معنى درته فيرجع لانهم كانوا ياتون
 ولا يهابون احدا من اظهاري الحق لانهم كانوا يعتقدون قول الحق ويقدرّون اظهاره نصها
 والسكوت عنه غشا في الدين والمناظرة في مثلة القول كانت مندوبة بينهم من العبدان

الا ان تسجيل الا قضاء
 في الصدقة والزمان القرم من
 عمر صيانة عن القبيل والقبيل
 ورعاية لحسن الشاء وبسط
 العدل كان احسن حل
 السكوت عن منله وبعد
 فان السكوت بشرط الصيانة
 عن الفتوى جائز تعظيما
 لتقريب ذلك الى آخر المجلس
 وكلاهما في السكوت المطلق
 فاما حديث البرة فيرجع
 لان الخلاف والمناظرة بينهم
 اشهر من ان يخفى وكان
 عمر رضي الله عنه ابن
 للاحق واشد قيادته من
 غيره وان صرح قائمها بلاء
 المدركي الكف عن مناظرة
 بعد ثباته على مذهبه -

ابن عباس لم يجز بقوله عمر رضي الله عنهم مهابة له مع ان عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى
 منع الكبار من الصعابة لا عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشياء قبلها منه
 واحسنها وكان يقول له غض ياغواص شئت ارفعها من احزم يعني انه شبه ابن العباس
 في روايته ودعائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واشد اقباله من غيره حتى
 كان يقول لآخر فيكم ما لم يقولوا ولاخير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى
 صوبى وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا رغبت عن الحق قوموني ولما نهى عن الغفلة
 في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل وآتيتهم احديهن قطارا فتمنعنا
 عما اعطانا الله تعالى قتال امرأة خاصمت رجلا فخصمه * وفي رواية قيل وقال كل الناس
 اتقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له هاذ ان جعل الله لك
 دلي ظهرها سيلا فلم يجعل لك على ما في بطنها سيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر * وسمع رجلا
 يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بالواو وهو
 كان يقرأ عمر واو فقال من اترأك فقال لبي فدعا قتال اقرأه رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وانك لتبع القرط بالبيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغنم ونصرنا وجدلتهم
 و آوينا ودارمهم * واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال له امتنع عن اظهار قوله وحجته
 مهابة له فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا اتقول منه فتأول به ابله العذر اى اظهاره في
 الاستماع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهما وقده منه ذلك من الاستقصاء
 في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر فاتهم بهاون الكبار
 فلا يتقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران * بعد ثباته على مذهبه اى
 بهدبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثبت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته
 لعدم العائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يخره
 الاستماع عن مناظرته من قوته في الدرجة احتشامه (قوله) وعلى هذا الاصل وهو ان
 السكوت يدل على الوفاق ويعتقده الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصعابة ومن
 بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجابا عنهم على انه
 لا نول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها اطل ولا يجوز احداث قول
 آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وعطف
 قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لاختلاف بين اصحابنا انه
 اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر
 الامماع السكونى من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا بمعنى اختلافهم
 على الاقول المذكورة في المسئلة سكوت عما ورامعا وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي
 قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم
 دليل على تسويع الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما دى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا
 اهم اذا اختلفوا اعني اصحاب
 النبي عاياه السلام كان اجابا
 على ان ما خرج من اقوالهم
 فباطل وكل عصر مثل ذلك
 ايضا ومن الناس من قال
 هذا سكوت ايضا بل اختلفوا
 يسوع الاجتهاد من غير
 تعيين

آخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعيين أي لا يمين مكوّنهم إن كانوا لا يمين
هو الثابت لا غير لأن في العبر نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالاحتمال * وفصل بعض الأصوات
فقال إن كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا إلى اختلاف الصحابة في
الجد مع الآخر على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتباق منهم على أنه قسطا من المال
فالقول الثالث وهو أنه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستزاجه خلاف ما اتفقوا عليه وإن
لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا
مثل اختلافهم في أم وزوج وأب وأزوجة وأب على قولين قيل لها ثلث الكل في الصورتين
وقيل ثلث ما بقى في الصورتين فالقول الثالث وهو أن يكون لها ثلث الكل في إحدى
الصورتين وهي امرأة وأبوان وثلث الباقي في الأخرى لا يكون مردودا لأنه لا يستزج
مخالفة الإجماع ولا إبطال القولين بالكلية وبالمانع من أحداث القول الثالث ليس إلا أحد
هذين فإذا اتفقا لزم الجواز لانقضاء المانع ووجود مقتضى وهو الاجتهاد كالحكم أحد
الفريقين في مسئلتين بتحكيم والفريق الآخر بقضائها فيهما * والثالث وافق كلا فأحدى
المسئلتين دون الأخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استزاج مخالفة الإجماع وبطلان القولين
بالكلية فكذا هذا * ولكننا نقول بأن الإجماع حجة لاندوه لنحو والصواب لما سئلين *
فإذا اختلفوا على أقوال كان هذا إجماعا منهم على حصر الأقوال في الحادثة اذ لو كان وراء
أقوالهم قول آخر يحتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الأقوال إجماعا على الخطأ
ولو جوب نسبة الأمة إلى تضييع الحق ادلابة للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الأمة
إلى تضييعه والغلبة عنه وهو معنى قوله ولا يجوز أن تنبهم أي يجمع الأمة الجهل بالحق
والعدل عنه فكان اختلافهم على هذه الأقوال بعد استقرارهم عليها بتركه التضييع
منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقوال وماذا بعد الحق الا للضلال وذكر بعض
الاصوليين أن الأمة إذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على التمتع من أحداث قول
نالت لأن كل ما شفع تحرم الأخذ إلا بما قالته أو قاله مخالفها فقط فجواز أحداث قول آخر
يقضي جواز الأخذ به وقدموا منه * ولا يقال إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه بشرط
أن لا يؤدي اجتهاد غيرهم إلى قول ثالث * لانا نقول لوجورنا هذا الاحتمال يلزم منه أنه
إنما أوجبوا أنك بالاجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر قول آخر وهو فاسد
* ولا يقال أيضا أننا جازنا القول الحادث لأن المصيب إن كان واحدا لا يلزم من تجوز
أقول به حقيقة إذا الاجتهاد خطأ فديمل به وإن كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيقته بطلان
ما احتموا عليه * لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفه أي إجماعا كارهو باطل * وقولهم
اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد * قلنا أنه يوجب جواز الاجتهاد في طلب
الحق من التولين فأما في قول ثالث فلا لأدبته إلى إبطال إجماعهم أو أنه يوجب جواز الاجتهاد
مثلتا ولكن قل بقرار الخلاف السليم للاجماع على بطلان القول الحادث فأما بعد قرار الخلاف

ولكننا نقول إن
الإجماع من المسلمين
لا يندوه الحق والصواب
يقين وإذا اختلفوا على
أقوال فقد اجمعوا على
حصر الأقوال في الحادثة
ولا يجوز أن يظنهم الجهل
فلم يبق إلا ما قلنا وكذلك إذا
اختلف العلماء في كل
عصر على أقوال فلي هذا
أيضا عند بعض مشايخنا
وقد قيل إن هذا بخلاف
الأول إنما ذلك للصحابة
خاصة رضي الله عنهم أجمعين
وكذلك ما خطبه به بعض
الصحابة من الخلفاء فلم
يتمرض عليه فهو إجماع لما
قلنا والله أعلم

قالوا بالانفصال بخلاف الاجتماع ايضا لان احدا من الامة لم يصل ولا يسهل
 تحت كل الامة لاستزامة تحطه كل واحد من الفريقين في بعض مذهب اليه فيكون قاسدا
 فان قيل ان مسروقا حدث في مسئلة الحرام وهي ما اذا قال لامرأته انت على حرام قولا آخر
 بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو اياي احرم امرأتى او قصصه من يريد يئى
 انه ليس بشئ واحمد بن محمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قولا ثالثا بعد اختلاف
 الصحابة فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين او ثلث الباقي في الصورتين
 فقال لها ثلث النكاح في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقرهما سائر العلماء
 ولم يذكروا عليهما بخلافه الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز * قلنا يجوز ان يكون
 احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في جملة النظار فهو احداث
 قول آخرهم انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا يعقل لهم اجماع
 بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتها للصحابة مخالفة الاجماع على انا نقول انهما مجتوبان باقوال
 الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتها للاجماع (قوله) وكذلك اى وكاختلف الصحابة
 اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يجب رد القول للحادث بعد استقرار الخلاف لان
 الدليل الذى ذكرنا لا يصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا
 ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة بخلاف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا * انما ذلك اورد
 القول الحادث مختص باقوال الصحابة للمالهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم
 ولكن هذا انما يقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم
 وسنذكره فاد ذلك وكذلك اى وكنتصيب البعض وسكوت الباقي ما خطب به بعض
 الصحابة من الخلفاء اى بين حكمنا من احكام الشرع في خطبه فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا
 من وجوب انهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا
 الاثر ان ابادر قل لعمر رضى الله عهما في خطبته لا يقبل قولك لاني خالفت النبي واباكر
 فامررت على بابك فرايت قدرين بغيري ولم يكن لاني ولا لابي بكر الاندر واحد فاعتذر
 عمر وقال ان في احديهما دواء في الاخرى طعاما * وقسم عمر رضى الله عنه حللاين للصحابة
 فاعطى لكل واحد حلة فخطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا اقل سلمان رضى الله عنه
 لانسمع لان هاتك بخالف قولك فانك قد جرت في القصة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة
 حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وايس لى الاحلة ففقال الآن نسمع قولك
 فلما لم يستوا عاده داخل في حد الاباحة ولكنه جعل بدوئى التقوى فكيف يظن هم السكوت
 في اكان الحق بخلافه عدوم * وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم
 وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك ازمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فدل ذلك من الخلفاء

باب الاهلية

قال الشيخ الامام رضى الله
 عنه اهلية الاجماع اثبات
 هية الكرامة

باب الاهلية

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالصصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم

امة وسطا وقوله جل ذكره كنتم خيرية اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا يجمع
 امتي على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في حرف الشرع ويتناول بظاهره كل
 مسلم لكرهه لمرقان واضمان والنفي والاثبات اوساط متشابهة اما الواضح في النفي فالانفال
 والمجانين والاجنة عليهم وان كانوا من الامة فقد تعلم انه مألوف بلامه في قوله عليه السلام
 لا يجمع امتي على الضلالة وامثاله الامن يتصور منه الوفاق بخلاف في المسئلة بينهما
 مداخل فيه من لافهمها وكذا كل من سوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل
 على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم
 القيمة لعدم كمال الجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف * ولما الواضح في الاثبات فكل
 مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلا بد من موافقته في الاجماع * واما
 الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقهاء الذين ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقهاء
 والمجتهدين الفاسق والمبتدع وامثاله * ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال
 ان الاجماع الموجب للم لا يكون الا بتابع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل
 البدعة واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلاني لان الحجة اجماع الامة وطلق اسم
 الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون * ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم
 تصور الواقع والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام مستغرق امتي
 على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطا ولا بد
 ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشعب لم يعتبر الاتفاق
 اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع
 انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية
 الكرامة فهم * وذلك اى تبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اى بدعة ولا فسق اى
 فسق ظاهر يعنى اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان
 النصوص والحجج التى جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني * اما اشتراط
 الاستقامة عملا وهى العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه لازما انما ثبت باهلية اداء
 الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وبصفة الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل كنتم خيرية اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
 ونهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر لانها يوجب اتباع الامر والنهي فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم اتباع لا يكون
 نهما قائمة وانما يلزم اتباع العدل المرضى فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق
 الصكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والسق يسقط العدالة
 فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب
 بالص * وذلك ياتى في وجوب الاتباع * وورب التهمة لانه لسانه يقرض من اظهار

وذلك لكل مجتهد
 ليس فيه هوى ولا فسق
 اما الفسق فيورث التهمة
 ويسقط العدالة وباهلية اداء
 الشهادة وصفة الامر
 بالمعروف ثبت هذا الحكم

بمثل ما يستفاد باطلا لا يخرج عن اظهار قول يعتقد باطلا ايضا ثبت ان الفاسق ليس
 من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق اهل الجاهل وقال بعض اصحاب الشافعي
 صكابي اصبحت الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا يعتد الاجماع بدونه
 لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يقع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجترياده فكيف
 يعتد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق
 يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه * وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر
 خلافة بمثل عن دليل لجواز انه يحمله فقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من
 استدلاله دليلا صالحا على خلافة يرتفع الاجماع بخلافه وحاردا خلافا جملة اهل الاجماع
 وان كان قاطعا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافة لم يعتد بخلافه
 ويقارن العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافة جاز الامساك عن استعمال دليله
 لان عدلته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل * والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع
 بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا
 يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يفتى الى
 خلافة لانه ليس باهل فكذا الفاسق * قوله * وما الهوى فكذا يعني اتباع الهوى
 وابدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او مانعاه او يكون
 غالبا فيه بحيث يكثر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدلته لانه يتعصب
 لذلك حيث تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير مهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع
 والتعصب فعمل من العصية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي التقوية والنصرة
 ورأيت في بعض الخواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور
 الدليل وكذلك ان يجن بالهوى اي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط
 للعدالة ايضا ومصدره المجنون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلبه
 حتى وجب اكماره به لا يعتبر خلافة ووفاته ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها
 بالعصية وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى
 القبلة بل عن المؤمنين وهو كافرون كان لا يدرى انه كافر * وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج
 في الامامة اي خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه
 نظير القسم الاول لهذا قاله من جنس العصية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيان
 في حق الصحابة والحكايات التي افترها عليهم جاهلهم على ذلك تحاييمهم وتعصيم في هواهم ونظير القسم
 الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الدوافع التشبيهية عن بعض الروافض من النافق في امر علي حتى
 قالوا غلب جبريل في تابع الوحى الى محمود عن بعض اهل الاهوا من نفي علم الله تعالى بالعلوم حتى
 قالوا لم يعلم الله نبيا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر * قوله * واصاب الهوى المنهور
 به اي الذي غلب في هواه حتى خرج عن رتبة الاسلام ليس من الامة على الإطلاق جواب
 عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفرق امتي على ثلث وسبعين فرقة فينشرط

واما الهوى فان كان صاحبه
 يدعو الناس اليه فسقطت
 عدلته بالتعصب الباطل
 وبالسفه وكذلك ان يجن به
 وكذلك ان غلب حتى كفر به
 مثل خلاف الروافض
 والخوارج في الامامة فانه
 من جنس العصية وصاحب
 لهوى المشهور به ليس
 من الامة على الإطلاق

واقفه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لان امة المتابعة ومطلق الامة تقاوم امة المتابعة دون امة الدعوة وقال شمس الائمة رحمه الله وان كان لا يدعوا الناس الى هواء ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما ضلل هو فيه لا يعتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا لعم وكمل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا ثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندى انه ان كان منها بالهوى ولكنه غير مظهره فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرها لهواء فانه لا يبعد بقوله في الاجماع لان المعنى الذى لاجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فانه قيل لا تنفذ الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يمتحنون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب تنص كفر وقد اكفروا اكثر العصاة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بقولهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يمتحنون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقضين ولا يعتبر قول الجهال في الاجماع قال الغزالي رحمه الله لو خالف البدع في مسألة بعد ما حكمنا بقره بدليل عقلى لم يلفت الى خلافه فان تاب هو مصوعلى المخالفة في تلك المسئلة التي اجعوا عليها في حال كفره لم يلفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسوق باجماع كل الامة وكان المجموعون في ذلك الوقت كل الامة دونهم فصار كل لو خالف كافر جميع كافة الامة ثم انهم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا بلغت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع (قوله) فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال ان الشريعة تقسم الى ما يشترط في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالمصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرايع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينقد الاجماع الا انه غير واقع والى ما يخص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كنفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فاجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما يجمع عليه اهل الحل والعقد لا يصحرون فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما جمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آية هذا الشأن فهو كالصبي والجنون في نقصان الآلة ولا يجهل من عصمة الامة من الخطأ الا عصبة من تصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وأنه ليس بدرى ما يقول وأنه ليس اهلا للوقت والخلاف فيه وعن هذا لا تصور صدره من عصى عائل لانه يهوى ما لا يدرك الى من يدرك وهذه مسألة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

فاما حصة الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين المهدية مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرايع فعادة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يخص بالرأى والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء فلا يستبر في الباب الا فيما يستقى عن الرأى

الفرق إلى ربه الله. وما يجري مجرى الضمير جازئ إلى ما يماجرى مجرى ما يختص
 بالرأى مثل التقدير في الرأى والركن لا يدخله فيها ولكن أجروا بعضها مجرى ما يدخل
 فيه الرأى كقدر البلوغ بالنسب ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الاهل الرأى والاجتهاد
 أى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الأول. فينقصد الاجماع بدوئهم وكذلك أى ومثل النوام
 في عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالتكلم الذى لا يعرف الا علم
 الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا يعرفه. فى وجوه الرأى
 وطرق المقاييس والنحو الذى لا علم له بالادلة الشرعية فى الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان
 آلتهم فى درك الاحكام بنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول
 الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرّد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه باصولى
 فنه من اعتبر الاصولى دون المروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لاهله بمدارك
 الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومقولاتها
 الى غير ذلك بخلاف الفروعى ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل
 الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك فى العامة ومنهم
 من تفاهماوا به بشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة فى ائمة اهل
 والعقد من المجتهدين واما قولهم لعظا الامة يسألون الجميع فيستترط اشتراط الكل فقول انه عام
 قد خص منه فقصمه على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام وتقول ايضا انما كان قول الامة
 حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ فى استدلالها والعامة ليست من
 اهل النظر والاستدلال لبعضها من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الايمان يستغنى
 عن الرأى بل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول
 العامة وكذا اذا وقع الخلاف فى مسألة فتنبى على علومهم مثل القوم او الكلام فانه يعتبر
 قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله ومن الناس من زاد على هذا أى على اشتراط
 الاجتهاد فى الاجماع كون الجمع من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب
 داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار
 حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول فى الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك
 جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يسألون الموجود دون المندوم وكذا قوله
 تعالى ويقيم ذريته المؤمنين وقوله عليه السلام لا يجمع امتى على الضلالة فخاص بالصحابة
 الموجودين فى زمن الى عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد
 لا يكون موصوفا بالابان فلا يكون من الامة ولانه لا بد فى الاجماع من اتفاق الكل والى العالم
 باتفاق الكل لا يحصل الا بعد مشاهدة الكل مع السلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك
 لاننى الا فى اجمع المصور كفى زمان الصحابة اما فى سائر الازمة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

و من الناس من زاد
 فى هذا وقال لا اجماع
 الا للصحابة لانهم هم
 الاصول فى الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر

المؤمنين على شيء مع كثرتهم وشرقتهم في مشارق الارض ومغربها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مئة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمئة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين (قوله وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الامن عترة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى انما انا نذير بالذبح عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيرا اخبر بنو الرجس عنهم بكلمة انما المحاصرة الدالة على انتفاه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون مقيا عنهم فقط والسنة وهى قوله عليه السلام انى تارك فيكم التقين فان تمسكن بهم لم تضلوا كتب الله وعترتى حصر التمسك بها فلا ينفك اقامة الحجة على غيرهما وبالقول وهو انهم اختصوا بالنسب والذنب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافضل الرسول واقواله بكثرة المحاطة فكانوا اول هذه الكرامة (قوله) ومنهم من قال ليس ذلك اى لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالت رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجعوا على شيء لم يبعد تخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفى خبيثا كما تنفى الكبر خبيث الحديد والخطأ من الخبث فكان مقيا عن اهل المدينة واذا اتى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام ان الاسلام لا يزل الى المدينة كما تزل الحية الى حجرها اى يضم اليها ويجمع بعضه الى بعض فيما وقوله صلى الله عليه وسلم لا يليك احد اهل المدينة الامام كايام الخلفاء في الماء الى غيرها من الاخبار التى تدل على زيادة خطرها وكثرة ترفها وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحى وجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجعدين من الصحابة اومن عترة الرسول اومن اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فلما ثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تخص زمان ولا مكان ولا يقوم وما ثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى كتم خيرا ما اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وبنع غير سيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا يجمع امتي عليكم بالسواد الاعظم وغيرها لا يوجب اختصاص الاجماع بسى هذا اى ائمة اكرنا لار الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عترة من مؤمنى اهل كل عصر ومصر كذلك اما الجواب عما قالوا فقول ما قاله الفريق الاول من ان الصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تقابل الموجود في ذلك ازمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا يعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك الصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع الحاطين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح الامن عتر
الرسول عليهم السلام
فهم المخصوصون بالعرق
الطيب المحبولون على سواه
السييل

وقد اجتمعنا على صحة اجماع من نفي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كان الآتي غير منظر وقولهم انهم باقتناع الكل لا يحصل الاعتدال شاهد الكل قاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول اجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه اعلا النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شهتهم انثالة قاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا ثم امتنع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكرها وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجوز الاجتهاد فهو منسوط بعدم اجماع وحيث لا يزوم انتعاض لان اجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرط اجماع على التجوز فيقول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازواج النبي عليه السلام عمدة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك والالام او الشيطان او الاله والبدع او البخل والطمع دلي ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به كذا قوله عليه السلام تركت فيكم الثقلين من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب واعتداله بالعترة وحدها مع انه معارض بنصوص الدال على حوار التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به ههنا وارثا لثابت ذلك الصحابي اهل البيت وحيد لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به ما لم يأت لان النصوص تحمل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل مواظقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الحبث يحول على من كره اقامتها اذ كراهة ذلك مع جوار الرسول عليه السلام ومحبته وما ورد من البناء على المقيمين بما يدل على ضعف الدس اولان نفيها الحبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام (وقوله) المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام وازمزم والصفاء والمروة مواضع الماسك وكونها مولد النبي ومنشأ اصحابه ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد منهما انه لا لاقتناع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قل استعاضوا بها ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المقيمين وجميع اعداء الدين وفهم من قال لا تنفخوا على من عند رسول الله حتى يعضوا ومن قال لئن رجعا الى المدينة ليجرحن الاعر منها الاول ومنها الماردون ذلي المارق وفيها من عمر وحوصر فسمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة انهم اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم بعد اليكم قال الغرالى رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة تحتها بذلك ليس بمسلم لانه لا تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون بترقب في الاسفار والروايات والاصناف وقدر تحمل جماعة كبيرة الى الشام ونيف ولا تائة الى العراق وفرقة الى خراسان وسائر

ومهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به اجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا واما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشئ من هذا والله اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا * وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول
الاكثر فهو قاسد ايضا لما سبذكر وان اراد ان اتفاقهم في قول ا عمل يدل على انهم استدلوا
الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشك عندهم مدارك التسمية فهو تحكم اذ لا يستحيل
ان يسمع غيرهم حدثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها
قبل نقله فالحجة في الاجماع والاجماع

باب شروط الاجماع

باب شروط الاجماع

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه قال اصحابنا رحمهم الله
اقتراض العصر ليس بشرط
لصحة الاجماع حجة وقال
الشافى رحمه الله الشرط
ان يعموا على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم لكن يقول
ما ثبت به الاجماع حجة
لا فصل فيه واعابت مطلقاً
فلا يصح الزيادة عليه وهو
نسخ عندنا ولان الحق
لا يبدو الاجماع كرامة لهم
للمنى بمثل فوجب ذلك
بنفس الاجماع

الاقتراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانقضاء الاجماع
فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانقضاء الاجماع ولا يصير ورثة حجة وهو اصح مذهب الشافى
وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانقضاء الاجماع واليه ذهب الشافى
في قول وقال بعض اصحابه كابى اسحق الاسفرائنى ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً
وفعلًا لا بشرط الاقتراض لانقضاء الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت
الباقين بشرط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس
كان شرطاً والا فلا واليه ذهب امام الحرمين رحمه الله القائلون بالاشتراط احتلوا في ثأنته
فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول
من سيحدث في اجاعهم وانتشار موافقه للاجماع حتى لو اجموا وانقضوا عصرين على
ما قالوا يكون اجماعاً وان خالفهم المحدث اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة
ان لا يكون المخالف عارفاً للاجماع ايضا لموقع الخلاف قبل الحكم بانقضاء الاجماع اد اتفاقهم
ليس اجماعاً بعدل الامر موقوف قدا اقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبراً ويكون قول
المخالف ادراك خرقاً للاجماع * وذهب الباقر منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من
ادرك عصرهم من المجتهدين في اجاعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر
من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان يحقد الاجماع اصلاً * احتج من شرط الاقتراض
بالاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا ثبت الاجتماع
الاستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الاقتراض العصر لان قله يكون الناس في حال
نأمل ونفخص وكان رجوع الكل الى البعض محتملاً ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار
فلا يثبت الاجتماع * يوضحه ان ما ذكره رضى الله عنه كان نهي التسمية في القسمة ولا يفضل من
كان له مصلحة من سقى الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احمد بن الصهباء
ولما صار الامر الى عمر رضى الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم
يشكر عليه احد وانما صححت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم يقرض وان عمر رضى الله
عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة ثم ان علياً رضى الله
عنه خالفه من بعد حتى قال له عبدة السلطان بانك في الجماعة احب اليه من رايك وحديثك

ولم يكن ذلك إلا لأن العصر لم يقرض صرفاً ان بدون الافتراض لا ثبت حكم الاجتماع
 * لكننا نقول ما ثبت به الاجتماع حجة منصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل
 بين ما اذا اقترض العصر ولم يقرض اى يدل على انه حجة قبل الافتراض كما هو حجة
 بعد الافتراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الافتراض عليه اى على ما ثبت به الاجتماع
 لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولاً ان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكروا
 من الدليل ولان الحق لا يبعد والاجماع اى لا يجاوزوه كرامة اى كرم الله تعالى بها لاهل
 الاجماع من هذه الأمة لا لعنى بهتل بدليل انه مختص بهذه الأمة فلو كان لعنى معقول لم
 يختص بانه دون امة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجتماع
 من غير توقف على افتراض العصر لانه لو توقف عليه جازان يكون الأمة حين اتفقت اجتمعت
 على الخطأ وانه غير جائز * وقولهم الاستقرار لا يثبت الا باقتراض العصر لان قوله حال
 تأمل وتخص فائد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الأمة على الاتفاق
 واخبروا عن انفسهم انهم معقنون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسداً
 وكذا تعلتهم بحديث السوية في التهمة لان عمر قد خالف ابا بكر رضى الله عنه في زمانه
 ونهزه في ذلك فقال اتجهل من جاهد في سبيل الله بحاله ونفسه طوعاً وك دخل في الاسلام
 كرها فقال ابو بكر رضى الله عنه اتعاملوا الله فاجرهم على الله وانما لدينا بلاغ اى بلفظ العيش
 وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول
 ابي بكر فلا يكون الاجتماع بدون رأيه منعقداً فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امانته
 وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجتماع فانه روى
 عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم
 جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجتماع منعقداً ايضاً وقول عبدة رايك مع الجماعة احب
 اليها من رايك وحده دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة * وانما اخبر
 ابو عبدة ان يكون قول على مضى الى قول عمر رضى الله عنه لانه كان يرجع قول الاكثر
 على قول الأقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل (قوله) فاذا رجع بعضهم
 من بعد اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبيان ثمرته الاختلاف ولهذا قال بالقضاء يعنى
 لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجتماع من غير توقف على افتراض العصر لم يصح رجوع البعض
 عما اتفق الكل عندنا وقال السامعي رجوعه ومن شرط اقراض العصر يصح رجوعه
 لان في الابتداء ما لم يوجد الاحتجاج من الكل عليه لا يعتقد الاجتماع فذا في حال البقاء ما لم
 يوجد الاجتماع من الكل لا يبق اجماعاً لان الاجتماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف
 الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبق استحقاق الكرامة
 ولا يبق حجة بخلاف ما بعد الافتراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه التكنة تشير
 الى ان عدم انعقد الاجتماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وما ذكرناه ولا يدل على انه لا ينعقد

فاذا رجع بعضهم من رايك يصح
 رجوعه عندنا وقال الشافعي
 يصح لانه ما كان ينقص
 اجماعهم الا به فكذلك
 لا يبق الا به ولكننا نقول
 بعد ما ثبت الاجتماع لم يسه
 الخلاف وصار شيئاً كرامة
 وفي الابتداء كان خلافه
 ما لنا عندنا

أحتمال الرجوع ولكننا نقول بعد ما ثبت الاجماع من غير توقف على افتراض العصر لم يحز لاحد خلافه كالوتمحق الافتراض لان باتفاقهم تين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومينا ان اجماعهم اتفق على الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتدأ فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتياده لاحتمال الصواب فظهر ان الابتدأ مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والتغيير في به ولم يسه وخلافه راجع الى البعض (قوله) وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان يعتقد اجماعهم في الابتدأ الابه ممنوع ايضا على قول من لا يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجاب عنه وفرقا بين الابتدأ والبقاء ويجوز انه ذكره على سبيل الدرر والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتدأ مانع ذكر الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احادي الروايتين عنه "وابي الحسين الحياطين المعزلة اسناد الكشي لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل يعتقد باتفاق الاكثر من مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاسماع والادلا * ونقل عن ابي عبد الله الحرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان روعبت الاجتهاد للمخالف فيذهب اليه كان خلافه متداه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توربش الام نلت جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال ما نعي الزكاة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يمتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في تحريم ربو الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان الزوم يقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة رحمه الله * وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون جماعا وهو اختيار بعض المتأخرين * ثمك من لم يعتبر خلافا الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاسيهم ندل هذا الخبر على ان الواحد المفرد بقوله محض وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة وقوله عليه السلام يداله مع الجماعة فمن شدشد في الدار كان لفة الامة الوارد في قوله عليه السلام لا يجتمع ابي دلي الضلالة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شد واحد منهم او اسان كما يقال بتوحيهم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رأيت برة سوداء وان كانت فيها نعرات يرض وبن الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدت على اجماع وقد حالف جماعة منهم سعد بن عباد وذي وسنان رضي الله عنهم ولم يعقوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر فبعد العلم مقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاختداد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربو الفضل ولولم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جار لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا * وتمسك الجمهور ما سار

وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة والولى بالحنة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فاقى منهم احد يصلح للاجتهاد والنظر محالفا لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحدا ورعا فاعل عد دعم في مقابلة الجمع الكشير

إليه الشرح في الكتاب * وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى ويبيع
 غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خيرا مقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع امة
 على الضلالة وهذا المصوص بحقيقتها تناول كل اهل الاجماع فابق واحدا من اهل الاجماع مخالفا لهم
 لا يعقد الاجماع * وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة يثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى
 باقتناعهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر
 اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم نبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على
 الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد
 اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجوب رتبة
 جميعه او صاف النص * وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم في الاحكام
 وربما كان المخالف واحدا كمتخلفة ابن عباس رضى الله عنه في العول وفي اشتراط ثلث من الاخوة
 فحبيب الام من الثلث الى السدس ومن متخلفة ابن مسعود رضى الله عنه فيما تقدم به من
 مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مائة الى الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابن هيرة اكثر
 الصحابة رضى الله عنهم في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اخلافا لاجماعنا
 ولهذا لم يكرهوا على خلاف الواحد الجميع والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا
 بحيث لا يجوز خلافه لاحالت العسادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين
 لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق * فان قيل قد تعهد قوم من الصحابة باشياء وقد انتم
 الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السجود وخلاف ابي طلحة في اكل البرد
 في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل * قلنا بما يتعد
 بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان مخالف النص فلا يتعد بخلافه
 وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى حتى يبين لكم الخيط الابيض من الخيط
 الاسود من الفجر * وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى قال ثم اتوا الصيام الى الليل
 والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد * وكذا خلاف ابن عباس في الزوا
 مخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الخطة بالحطة مثل بئيل ولهذا انكرت
 الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغ الخبر لانه خالف الاجماع * قوله * وتاويل
 قوله عليه السلام خواب عن تمك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين
 اى جميعهم ولهذا قال وكلهم تسيرا وتأكيذا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر من
 هو امة نطقه اى من هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء
 وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لامة متابعة
 * وذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل
 ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة
 الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهل ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

تأويل قوله عليه
 سلام عليكم يا سواد
 اعظم هو عامة المؤمنين
 كلهم بمن هوامة مطلقة

لان رجوعهم ليس بحجج بعد صحة الاجماع وانقاده * وهو الجواب عن قوله من شذ
 شذ في البار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذا ليعبر ويد اذا توحش بعد ما كان
 اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا مخاطب
 لادخل فيهم امر بلامتهم واتباعهم فلولم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة * قلنا يلزم منا
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون
 المخالف وبطلانه ظاهر * ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من باقى بعدهم ممن هو
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم من منعهم عن الرجوع
 عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطايا لكل واحد او يكون حجة عليهم في حق وجوب
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة الله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد
 بموجبه كالتصويع * واما قولهم لفظه الامم * تطلق على مادون الكل فذلك من باب
 المجاز ولهذا اذا شذ عن الامم * واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامم * والاصل هو
 العمل بالحققة * واما امامته * ابي بكر رضي الله عنه فلم تكن تاتيه قبل موافقة * على وسعد
 وسلطان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانقاذ الامامة لما رجع هؤلاء الى ما
 اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ كان بالاجماع واعتبارهم الاجماع
 بالتراتب ليس بحجج لان الاجماع انما صار حجة بالصصوص الدالة على عصمة الامم عن
 الخطأ والاكثر ليس كل الامم * وذلك غير معتبر في الوارث فافترقا * قوله * واختلفوا في
 شرط آخر اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد
 حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البتة عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد
 في المسألة حقيقة نبي من طرفها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يجمع انعقاد الاجماع
 في العصر الذي بعده على احد قوليه في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا
 لصحة * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يتبع ويقي المسألة
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يتبع من انعقاد الاجماع
 ويرتفع اختلاف السابق به * واليه مال اوسعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابو بكر
 القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله
 يمنع من الاعتقاد وعند محمد رحمه الله لا يتبع الى آخر ما ذكر في الكذب * وادامت هذا
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين * احدهما ان معناه اختلف علموا الثلاثة في
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك
 اى عدم الاختلاف ليس بشرط * وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه
 شرط عنده ثبت انه يخاف فيه يدهم * والى ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا
 الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة او هو مختلف فيه يدهم قد صح
 عن محمد انه ليس بشرط * ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واحتافوا في شرط آخر
 وهو ان لا يكون مجتهدا
 في السلف فقد صح القول
 عن محمد رحمه الله ان ذلك
 ليس بشرط وان اجماع كل
 عصر حجة فيما سبق فيه
 الخلاف من السلف على
 بعض اقوالهم وفيها ليسبق
 الخلاف من الصدر الاول

من وجه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثانى لا يكون فلهذا اختلف الشايخ فان عدم اشتراطه على الاتفاق اوعلى الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف فى الكتاب لانه فى بعض الروايات مع ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر فى اصول شمس الائمة وفى بعضها مع محمد على ما ذكر فى الميزان * وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف يتعد ويرتفع الخلاف كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه قوله * قد صح عن محمد ان قضاء القاضى متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف * واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فأكثروهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضى الله عنه كيف تبعونون وقد اختلفت لحومكم بلحومهم ودماءكم بدمائهم * وجوزوه على وجابر وغيرهما حتى قال على رضى الله عنه اتفق رأيي ورأى عمر على ان لا يباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهم * وقال جابر رضى الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض يجوز بيع ام الولد لىكون قضاؤه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء فى فصل يجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الاجماع وان المسئلة لم تبقى اجتهدية * وروى الشيخ ابو الحسن الكرخى عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لا يقضى لانه قضاء فى فصل يجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين ائبوا الاختلاف فى اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الائمة الحلواتى * هذا اى هذا الجواب دليل على ان عند ابي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم يقضى * وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة كذا يعنى لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا الى الاجماع الذى تقدمه خلاف اجماع يجتهد فيه اى يختلف فيه وفنداكثر العلماء هو ليس باجماع * وفيه شبهة اى عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك فينفذ قضاء القاضى فيه اى فى بيع امهات الاولاد ولا يقضى لانه ليس بمخالف للاجماع القطعى بل هو مخالف لاجماع يختلف فيه فكان هذا قضاء فى مجتهد فيه فينفذ * وهو نظير ما اذا قضى القاضى فى فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما ومجمعا عليه حتى لو قضى قاض آخر فى هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استثنى محدود فى ذوق قضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت فى الحدود والقصاص فرمى الى اخر فاطله جائز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثانى فى مجتهد فيه لافى امر يجمع عليه فينفذ كذا ههنا * وذكر فى فصول الاستروتنى وفى القضاء يجوز بيع ام الولد روايات واشهرها انه لا ينفذ وفى قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الا تأويل (قوله) وامان ائبت الخلاف

صح عن محمد رحمه الله قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخى ابي حنيفة وحماته ان ماء القاضى ببيع امهات الاولاد لا يقضى فقال من مشايخنا هذا دليل على ان ابي حنيفة رحمه الله عمل الاختلاف الاول انما من الاجماع المتأخر قال بعضهم بل تأويل ول ابي حنيفة ان هذا جماع مجتهد فيه شبهة فينفذ قضاء القاضى ولا يقضى عند الشبهة اما من ائبت لمخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء في شهادتهم لانه لا ميل له الى معرفة الباطن فلا جرم
اكتفى بالظاهر * والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق
حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند
الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا
وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا
على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان
الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم
في الآخرة لا فيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لافي الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر
حال الاداء لا حال العمل قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا المذكر المثنى وبه
وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمع فيكون الآية متناولة شهادة
الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام
الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا
لقل سنجعلكم اممة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لا يبق في الآية تخصيص لامة
محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا لاسرار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة
للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا
لا محالة * فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الاممة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله
هزاسم قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء نعم يلزم
منه ان يكون اجماعهم حجة فكذلك اجماع هذه الاممة قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين
بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه
من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى
وكذلك جعلناكم اجماعا من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علمنا
باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي
ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك
القول * قلنا لا وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك
فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل
كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميراث
في اباب كون الاجماع حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في
كل الامور اذا لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان
كل واحد منهما صادق في بعض الامور نعم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتابعة في بعض
الامور لانه غير متين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل نعم يقول ذلك الصادق في

كل الأمور الذي يجب متابعتها في كل الأمور أما مجموع الأمة أو بعضهم والثاني باطل لأن التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة إلا بجمعة أعيانهم وقد فعل بالضرورة أما لا تصرف واحد انقطع فيه بانه من الصادقين الذين أمرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الأمة وذلك يدل على أن الاجماع حجة **فوله** وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة هذا من الجمع المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الأمة عن الخطأ بالقائد مخالفة على لسان انتقادات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء * **مارأه المسلون حسنا فهو عبدالله حسن** * لا يجتمع امتي على الضلالة أو على ضلاله * سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلاله فأعطانيه وروى على خطأ * **يدالله على الجماعة** * لم يكن الله ليصع امتي على ضلاله وروى ولا على خطأ * **عليكم بالسواد الأعظم** * **يدالله على الجماعة** ولا يبالى بشذوذ من شذ * من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه * من خرج من الطاعة وارق الجماعة مات ميتة جاهلية * لا يزال طاعة من اتى على الحق حتى يأتي امر الله * ثلث لا يفلح عليهن قلوب المؤمنين اخلاصا لله لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم * من سره بحبوة الجنة فليزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد * لن يزال طاعة من اتى على الحق لا يضرهم من نواهم اى مادام الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله ستفرق امتي كذا وكذا فرقة كلها في الدار الآخرة واحدة قبل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يذعن احد من اهل العقل من ساف الأمة وخلفها من موافق الأمة ومخالفها ولم تزل الامة محتجة بها في اصول الدين وفروعه * ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يحد من فساد العلم الضروري بان تصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة هذه الاخبار وان لم يتواتر احادها تعظيم شأن هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ * **والتابعين** ومن بعدهم متمسكاً بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبر الى زمان المخالف والعادة قاضية باعالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تذكر الازمان واختلاف مذاهبهم ومهمهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا يصل له

النبي صلى الله عليه وسلم
تجتمع امتي على الضلالة
فموم النص ينفي جميع
جوه الضلالة في الايمان
شرايع جميعا وامر
ي صلى الله عليه وسلم
كريلص بالناس فقالت
نة انه رجل رقيق فر
يلص بالناس قال النبي
السلام ابي الله ذلك
سلمون وسئل عن
رة يتطاعها الخيران
ال مارأه المسلمون
ا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان فيه احد على فساد وابطاله واظهار التكرير فيه * واعترض عليه من وجوه * احدها انه ربما خالف واحد ولم يتقل * واجيب بانه مما تحمله العادة اذا لاجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين وحد الشرب وغيرهما فكيف يندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته الا ترى انه اشهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اخفى خلاف اكابر الصحابة والتابعين * والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع * واجيب باننا استدللنا على الاجماع بالخبر على صحة الخبر على القواطع بخبر عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع * والعادة اصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك * والثالث لعلمهم انبتوا الاجماع بغيرها * واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الايات انما كان بها * اربع لو كانت ملامة الصفة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب * واجيب بن عدم التعريف يجوز ان يكون لتكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطأ من هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق الى احادها احتمالات فاكفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل مقطوع به * انما سلم حلهم الضلال في قوله عليه السلام لا يجمع امي على ضلالة على الكفر والدعة * وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح قاطعاً عام يمكن حله على الكفر * ودفع بان اللفظ لا يني عن دعوته كده وقوله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصية عن الكفر فقد انعم بها في حق علي وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكمن من احاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا قاي خاصة للامة فدل على انه اراد مالا تعصم عنه الاحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلاً لجميع الامة منزلة النبي في العصية عن الخطأ في الدين * و اشار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها ذكراً في موضع النفي ان كانت الرواية بغير لام ينفي جميع وجوه الضلالة في الامة والترايع جميعاً لان الضلالة ضد المهدي والهدي اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراؤه على عمومهم فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل * السادس حلهم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص التواتر او دليل العقل دون ما يمكن بالاجتهاد والقياس * واجيب بان احداً من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان مادل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فإذا لم يكن قارق
لم ثبت تخصيص بالصالح ثم هذه الاخبار اتما وردت لا يحجب متابعة الامة والحث عليها
والرجوع عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم
لامتنع استحباب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه
عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس المهم في العصمة عن بعض انواع الخطأ اذما من
تخصص بخطئ في كل شيء بل كان انسان بعضهم عن الخطأ في بعض الاشياء وبهذا خرج الجواب
اجماع قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة
فلا يتبع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو التجرع عن مخالفة
الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حمل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر
ولا حث فيها قوله في واما المقول فكذا وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل
العقل القطعي ان نيتا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة ففي وقت
حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجتعت الامة على حكمها ولم يكن
اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقصوا في الخطأ او اختلفوا في حكمها وخرج الحق
عن اموالهم فقد انقطعت شريعة في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة قيؤدي الى
الخلاف في اخبار الشارع وذلك محال بوجوب القول بكون الاجماع جهة قطعية لتدوم التريعة
بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وغير
الواحد فلا يؤدي الى انقطاع التريعة لا نقول اتما يعمل بالقيس وخبر الواحد على
اعتبار اصابة الحق ظاهر او على الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد ففي جوازهم
خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل
بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته
فيقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا فان قيل لانتم انه يلزم منه انقطاع التريعة
لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع من مثل وجوب الصلوات
الحس يبقى بقاء ذلك الص ولا اثر للاجماع في اباته وان لم يكن ثابتا لم يكن الص الموجب
لبقاء التريعة متاوالا لانه اتما يتناول الاحكام الموجودة في التريعة وقت وروده لا ما
يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها على اتا ان سلما انه دخل تحت هذا النص
لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل التريعة لبقاء اهمات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل
الاجماع عدم التريعة قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها
نظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه
ثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا مثبت له وادا كان كذلك كان الجميع داخلا
تحت النص الموحد بقاء التريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف الص وقولهم لا يلزم
من انتهاء البعض انتهاء اصل التريعة فانه لان التريعة اسم لجميع ما تاتي به النبي صلى الله

بالمقول فلا ندرسونا
ه السلام خاتم النبيين
بمتابعة الى آخر الدهر
ثابتة على الحق الى
قوام الساعة قال النبي
ه السلام لا تزال طائفة
امتي على الحق ظاهرين
ن تقوم الساعة وقال
ن قاتل آخر عصاة
امتي الدجال

واما المراد بالامة من لا يتسلك؟

بالبهوى والبدعة ولوجاز
الخطا على جماعتهم وقد قطع
الوحي بطل وعد الثبات
على الحق فوجب القول
بان اجماعهم صواب يقيّن
كرامة من الله تعالى صيانة
لهذا الدين وهذا حكم
متعلق باجماعهم صيانة
لدين وذلك جائز مثل
القاضي قضى في الجهد
برأيه فيصير لازما لا يرد
عليه قضى وذلك فوق
دليل الاجتهاد صيانة
للقضاء الذى هو من اسباب
الدين ولا يترك في المحسوس
والمشروع ان يحدث
باجتماع الافراد ما لا يقوم
به الافراد والله اعلم فصار
الاجماع كائنه الكتاب
او حديث متواتر في وجوب
العمل والتمسك به فيكفر
جاحده في الاصل قال
الشيخ الامام ثم هذا على
مراتب فاجماع الصحابة
مثل الآية واخبار المتواتر
واجماع من يدهم بمنزلة
اشتهور من الحديث
واذا صار الاجماع مجتهدا
في السلف كان كالصحيح
من الاحاد

عليه وسلم والكل يتفق بانفسه بضعة * ترى ان الشرائع الماضية نضحت بهذه الشريعة
بالاتفاق وليس ذلك الانحصر بعض احكامها فكان القول بانتهى الى اقتطاع بعض احكام
الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة طاعمة ضرورة * قوله * واما المراد بالامة من لا يتسلك بالبهوى
والبدعة احتراز عما يقال لمراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال المراد من الامة
من لم يتسلك بالبهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة التائبة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين
منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة التائبة * وهذا حكم اى اصابة
الحق يقيّن حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد * وذلك جائز اى يجوز
ان يكون الدليل غير موجب ليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم
المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضا القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض وذلك
اى قضاء القاضي اتماما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذى هو من اسباب
الدين من البطان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى * وهذا بخلاف
الشرائع القديمة فان نسخها كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطا فاما
شريعة هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فصحت امتها عن الخطا ليقين
الشرع باجماع الامة محفوظا * ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا يترك في المحسوس والمشروع
ان يحدث باجماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدر على حل خشة ثبلة
واذا اجتمعوا فاقروا عليه * والقمة الواحدة لا يكون مشعبة واذا اجتمعت القمات نصير
مشعبة * وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع الخبرين على قوله يصير موجبا له *
والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون معمجة واذا اجتمعت الآيات صارت
معجزة * قال ابو الحسين البصرى في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان
يكون مخطئا في القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول كذلك
واما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطأ اذا ائرد واذا اجتمع مع كافة الامة
لم يكن قوله خطأ وليس بمنع ان يشارك الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد
من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سودا
بل بياضا * وقد مررت بالاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع (قوله)
فيكفر جاحده في الاصل اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة
اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذى اختلف
فيه فلا * واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الطق كالاجماع السكوتى
والمقول لسان الاحاد غير موجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعى كالاجماع
الصحابة مثلا فيمن التمكن لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عدده حجة ثبلة
فانكار حكمه لا يوجب الكفر فانكار الحكم التائب بمنزلة نكر الواحد او القياس * وذكر هنا
القائل في تصنيف له والحب ان الفقهاء اتوا الاجماع بمهمات الآيات والاخبار واجمعوا
على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يفتى اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فتكلمهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل
وذلك غفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا موجبا لكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من
الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة * ومنهم
من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه بما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد
الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة
والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره باحدا لما هو من دين الرسول قطعاً فصار كالجاحد
لصدق الرسول عليه السلام * وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على
عنتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى
الام بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخضاه لان هذا الاجماع
وان كان قطعياً ايضاً الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على
ما مر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاسطة * وتبين
بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر
كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم ينفذوا عنه * ثم قوله فيكفر جاحده في الاصل بمقتضى
ان يكون اشارة الى القول الاخير اى بكفر جاحد الاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو
الاجماع الداخلى تحت ادلة الاجماع بلا شبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى
اى بكفر جاحد الاجماع المعتمد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر
المواتر لكونه متفقاً على صحته لاشتغالهم على اهل المدينة وعزة الرسول * وبضلل جاحد
اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع بمنزلة اى مختلفاً
فيه كان كالصحیح من الآحاد فيصعب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفاً للاصول * وهذا كله
اذا بلغ اليك بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه * قوله * والنسخ في
ذلك اى في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى ولا يجوز بالنفى
وجاز نسخ النفى بالنفى والقطعى جيعاً فلو اجبعت الصحابة على حكم ثم اجعوا على
خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثانى ناسخاً للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على
خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخاً للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم م
اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح نسخاً له * وانما جاز نسخ
الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى
اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول
ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات النبي عليه
السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء * لا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته
لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير
منقطع لبقاء زمان انقضاء الاجماع وحدوثه * وهذا مختار الشيخ قماً جمهور اصوليين

لنسخ في ذلك جائز بمثله حتى
اثبت حكم بالاجماع عصر
وزان مجتمع اولئك على
تلافه فينسخ به الاول
مبوء ذلك وان لم يتصل به
نكن من العمل عندنا على
مر ويستوى في ذلك
كون في عصرين او عصر
حد اعنى به في جواز
نسخ والله اعلم بالصواب

قد انكروا جواز كون الاجماع تامسا ومنسوخا على ما مر يانه في باب تقسيم التامخ والله اعلم

﴿ باب بيان سببه ﴾

اي سبب الاجماع * وهو نوعان * الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والتاقل اي السبب الناقل ويحوز ان يكون المراد منه الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا * ويحوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعروف اي النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والتكلمين لا يعتقد اجماع الا من مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والاهم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا من سبب يوجب * ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا قد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا يجمعون على الخطأ وذلك قاذح في الاجماع * واجاز قوم انتقاد الاجماع لان دليل بان يوقعهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيحوز ان يصدر الاجماع عنه كما يحوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم يعتقد الا من دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة والميرق في كون الاجماع حجة قائمة * وبان الاجماع لان دليل قاطع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة الحمام * وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا من وحى ظاهر او خفي او عن استنباط منصوص عليه قاطعة او لا يقولوا الا من دليل * ولان الاجماع لا يصدر الا من العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه او معنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد * وقولهم لو اتفقت على دليل لم يبق في الاجماع قائمة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا تقول له اذ اختلف في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انتقاد الاجماع الجائرة قبله بالاتفاق * وامامنا ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالا جاع فيها ما وقع الا من دليل الا انه لم يقل اليه استغناء بالاجماع عنه * وادانته انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا غنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقشاشي من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الادبالي قطعيا ولا يعتقد الاجماع بغير الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد وقياس لا يوجبان

﴿ باب بيان سببه ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع آخر مما لا يحتمل الفاعل وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعيا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة لثبوتهم على المحجة

انهم قطعاً فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعاً اذا القرع لا يكون اقوى من الاصل
 كما ذكر الاختلاف في الميراث واصل شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن
 المذكور في عامة الكتب انهم وافقوا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده
 عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على فهم متفاوت وآراء مختلفة فلا تصور اجماعهم
 على شيء الا بجماع جمعهم عليه وكلام من الزعموا طاعته واتقادوا لحكمه يصلح جامعاً فاما
 الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعاً * ولان الاجماع منعقد على جواز
 مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لمخالفة الجائز بالاتفاق * ولان
 الاجماع لا يكون بالاتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك
 يمنع من انعقاد الاجماع مسنداً الى القياس * حجة المجتهدون في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد او القياس
 امر لا يتخيله العقل كانه قد انعقد عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تنصل
 بينها اذا كان مستنده دليلاً قطعياً او ظاهراً فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي
 لانه يكون قيداً لها من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد
 والقياس مثل اجماعهم في وجوب الفسل مسنداً الى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء
 الخناتين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسنداً الى ما روي ابن عمر رضي الله
 عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم من اتع طعاماً فلابيعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على
 امامة ابي بكر رضي الله عنه مسنداً الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال
 بصهم رضي رسول الله لدينا املاً نرضاه لدينا * واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه
 على حد شارب الحر ثمانين استدلالاً بمحمد القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
 هذا حد واول الحد ثمانون * وقال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى اقرى
 قارى ان يقام عليه حد الفترتين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اى اشتراط جامع
 لا يحتمل الفلظ باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل
 * دليله اى مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامم ولاستدامة
 حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامم على المحجة اى جادة الطريق
 المستقيم على ما مر قرر به وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعياً او غير قطعي
 (وقوله) ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لقوا بوجه بظاهره ان الاجماع
 عند الشيخ لا يعتمد عن دليل قطعي كاذب اليه البعض على ما نص عليه في الميراث لان الجامع
 لو كان قطعياً لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل
 فلم يبق للاجماع تأثير في اثبات شيء فيكون لقوا * بخلاف ما اذا كان الجامع دليلاً ظاهراً لان اصل
 الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل
 ظني تأيد بآية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجه
 * ولان الاجماع اتماماً لحجة الحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطرروا
 الى العمل بدليل محتمل الخطأ وحيث يجوز خروج الحق عن جمعهم وقدينا فساداً والحاجة

ولو جمعهم دليل موجب
 يوجب علم اليقين لصار الاجماع
 لقوا بآية ان ما قاله هذا القائل
 حشون من الكلام واما السبب
 الناقل اليها فمثل نقل السنة
 فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع
 لاشبهه فيه وقد ثبت بطريق
 فيه شبهة فكذلك اذا انتقل
 اليها بجماع السلف بجماع
 كل عصر على نقله كان
 في معنى نقل الحديث
 المتواتر

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطأ في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم
 اكتفى بالظاهر * والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يجز بالصدق
 حقيقة ويكون قوله حجة والكذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند
 الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بغيرية قوم ليس شهدوا
 وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا
 على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الائم بان
 الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم
 في الآخرة لا فيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود دائما تعتبر
 حال الاداء لا حال العمل * قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشروء به
 وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة
 الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام
 الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا
 لقول سبحانه علمت امة وسطا كيف وجب الائم عدول في الآخرة لا يبق في الآية تخصيص لامة
 محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا لشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة
 للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا
 لا محالة * فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله
 عز اسمه قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن بغواثم شهداء مهم يلزم
 منه ان يكون اجمعهم حجة فكذلك اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين
 بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه
 من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى
 وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علمنا
 باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان زوال الآية فينبغي
 ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت زوال الآية قد قال بذلك
 القول * قلنا لا وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك
 فلا يجوز ان نقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل
 كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو مصور وصاحب الميزان
 في ابيات كون الاجماع حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
 ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في
 كل الامور اذا لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان
 كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتأمة في بعض
 الامور لانه غير متين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الأمور الذي يجب تناهته في كل الأمور اما مجموع الأمة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة اننا لانعرف واحد انقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم ثبت انهم مجموع الأمة وذلك يدل على ان الاجماع حجة **قوله** وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في اتيان كون الاجماع حجة وهي ادل على الفرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تقاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بصحة هذه الأمة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان اثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطأ * مارآه المسلمون حسا فهو عند الله حسن * لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلاله * سالت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ * يدالله على الجماعة * لم يكن الله ليصم امتي على ضلاله وروى واطل خطأ * عليكم بالسواد الاعظم * يدالله على الجماعة ولا يابى بشئ من شئ * من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه * من خرج من الطاعة ووطق الجماعة مات ميتة جاهلية * لا يزال طاعة من اتى على الحق حتى يخرج الدجال * لا يزال طاعة من اتى على الحق حتى يأتى امر الله * ثلث لا يزل عاين قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولروم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم * من سره بمجوحة الجنة فليزمن الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد * لن يزال طاعة من اتى على الحق لا يضرهم من ثوابهم اي طادهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خلفهم حتى يأتى امر الله ستمرق امتي نذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قبل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث اني لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يضرها احد من اهل القل من سلف الأمة وخلفها من موافقي الأمة ومخالفيها ولم تزل الأمة محتجة بها في اصول الدين وفروعه * ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يحيد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر احادها تعظيم شأن هذه الأمة والاخبار بعضها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج وراحاد وقايح نقات عنهم * وانيهما حصول العلم لاسدلالى وهوان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اتيان الاجماع من غير خلاف فيها ولا تنكير الى زمان المخالف والمادة قاضية بانها اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الزمان واختلاف مذاهبهم ومهمهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر ليصل بالناس فقال عائشة انه رجل رقيق فرحمر ليصل بالناس قال النبي عليه السلام ابي الله ذلك واناسمون وسئل عن الخيرة بتأطاعها الحيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

من قتل السكر بغير شبهة عدم الصحة فيها فلا يصل ما ثبت من صحة الكلا في هذه الشبهة وهو الكامل في
 هذا ما هو الاكبر للقتل او القطع والقاص هو الاكراه بالحبس او القيد في هذا الى الذي
 يحل المقتول ويوجب على الرضا والاعراض كلها سواء لان القاصر بعد بلوغه وعنده منع النفاذ وبطل
 على عدم الضرر والخلف في الحبس الذي هو الاكراه ما يسمى منه الاعتصام بالبين وفي الضرب الذي هو
 اكبر ما يجنب منه الم الم الشديد وليس في ذلك حدا لا يزد عليه ولا ينقص لان نصب القادر بالرأى لا يكون
 ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذ ان فعل ذلك اليه قارأه اكراه اشد العقود ابطال الاقرار به لان
 ذلك يختلف باختلاف الناس فالوجه الذي يضع الحبس من جاهد تأثير الحبس والقيد وما في حقه فوق
 تأثير حبس شهر في حق غيره فلهذا لم يقدر فيه بشئ وجعل موكل لا الى رأى القاضي ليعني ذلك على حال
 من اجله به كذا في المبسو ط قوله والقسم الذي يصلح ان يكون المكر فيه آله لغيره قتل اطلاق المال واتلاف
 النفس لانه اى المكر لا يحمل ان يأخذ المكر فيضرب المكر به نفسا او مالا فينتقله فان كان على المكر اى معه
 ما وجب جرح المقتول بان قال اقله بالسيف او اقله قتلته وجب به اى بسبب هذا الاكراه
 او القتل او الجرح القود على المكره بالاجماع وانما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعباءة وبمحبر
 كان بمنزلة قتل النخل وذلك لا يوجب القصاص عندنا في حنيفة رحمه الله ثم انه ذكر الاجماع في هذه
 المسئلة وذكر في الاسرار والمبسوطان عندنا في حنيفة ومحمد جهما الله يجب القود على المكره وعند
 ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد بل يجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين وعند زفر
 رحمه الله يجب القود على المكره دون المكره لانه قتل له حياته فسد عدا فبطل منه القود كالأوصاف من خصه
 قتل انسانا أو كل من لجمه الا يرى انه لا يسقط عن المكره الاكراه بساير ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالانتم
 والتفسيق ورد الذم والتهادة واباحة قتله للقود بالقتل قدا القود بل اولى لان تأثير الذم ورد في
 اسقاط الاثم دون الحكم حتى ان من اصابته مخصة بياحه تناول مال الغير ولا يسقط الضمان وام القتل
 ههنا لم يسقط عن المكره بالاكره لان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف رحمه الله بان
 قضاء الاثم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصبر منسوب الى المكره والقصاص لا يجب الا بابترة
 جنابة تامة وقد عدت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزم منه القود ولذا ان المكره ملجا الى هذا الفعل
 والالءه بابالغ الجهات يجعل المجأ آله المجبى فيما يصلح ان يكون آله اذ لم يلزم منه تغيير محل الجنابة
 لان الانسان مجبول على حب الحياة فهاهنا القتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه
 بالاقدام على ما اكره عليه يقدم عليه وان كان حراما طلبا لخلصا فيفسد اختيار هذا الطريق ويصير
 مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع وادافدا اختياره الحق بالا لى لا اختيار له او صار بمنزلة ما يف
 في بد المكره استعمله في قتله فيصير القتل منسوب اليه لا الى آله ثم ان المكره ههنا يصلح ان يكون آله
 للمكره في القتل بان يأخذه معه السكين فيقتل به غيره وليس في ذلك اى في جعله آله بتبديل محل الجنابة
 ايضا لان هذا القتل لو كان طواما من القاتل لكان جنابة على المقتول ووجه القود وبان جعل الفاعل
 آله ونسب الفعل الى المكره لا يفتوت الجنابة على القاتل بل محل الجنابة نفس المقتول كما كانت فلذلك اى
 فضلا له لآله وعدم تزوم تبديل محل الجنابة جعل المكره آله للمكره ونسب الفعل اليه واذ جعل المكره
 آله بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لانه نقل من المكره اليه كاختاره بهض

والقسم الذي يصلح ان يكون
 فيه آله لغيره قتل اطلاق المال
 واتلاف النفس لا يوجب
 ان يأخذ فيضرب به نفسا
 او مالا فينتقله فان كان عليه
 او جرحه وجب به
 القود في النفس بالاجماع
 وليس في ذلك تبديل محل
 الجنابة ايضا فلهذا جعل
 آله فاذا جعل آله بالطريق
 الذي قلنا صار ابتداء وجود
 الفعل مضافا اليه فلهذا حكم
 الفعل ابتداء وخرج المكره
 الوسط ولذلك وجب
 القصاص على المكره

من حكم الفعل من كراهة وهو وجوب القصاص ابتداءً مخرج المکر من الوسعة فلا ينزله شيء
 من حكم الفعل من قصاص ولا يديه ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود لا يحصل للمکر مفعول المتقول
 من الحصى اشد كراهة فراهاته عزالة الالهة ولنقلناى ولصيرور والفعل منسوب الى المکره كانه باشره
 بنفسه ثم ان المکر منع فساد اختياره حتى مخاطبته بقائه مخاطبا كان عليه اثم القتل وفساد اختياره لم يكن
 عليه شيء من حكم القتل ولا يبدل زوم الاثم على قضاء الحكم كالمو قال لغيره اقطع يدى قطعهما كان انما ولا شيء
 عليه من حكم القتل بل فى الحكم يجعل كأن الامر فعل نفسه كذا هنا * وتبين هذا ان ما سئل به ابو
 يوسف غير صحيح لان المکره باشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الباشرا والدية
 والكفارة تجب عليه فكذا القود والاصل فيه قوله تعالى يذبح ابائهم ويستحبى تساهمه فقد نسب
 الفعل الى العين وهو ما كان باشره صورة ولكنه كان مطاعا يامر به وامرأه * قوله * ولذلك
 اى ولان الفعل منسوب الى المکره قلنا كذا * والكفارة عليه اى على المکره لان الدية ضمان التلف
 والاتلاف منسوب الى المکره فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل
 يعنى ان حرمة قتل آدمى لم تثبت من جهة الفاعل يقتصر وجوب الكفارة على الفاعل كافي جزاء
 الصيد بل تثبت لاحترام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محترما لما ثبتت الحرمة ولم تجب الكفارة كافي قتل المرتد
 واذا كان وجوب الكفارة باختيار حرمة فى المحل وجبت على المکره كالدية لان المکره جعل الله فيما يرجع
 الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد فى حق المحرم لانها انما وجبت
 للمنى فى الفاعل وهو كونه محرما لا معنى فى المحل فلا يصلح المکره ان يصير الله للمکره يقتصر على
 الفاعل كما يستمر به * وكذلك اى وقتل النفس اتلاف المال بسبب الى المکره ابتداء حتى لا يكون على المکره
 شيء من حكم الاتلاف بالا جاع ومعلوم ان المباشر والسبب اد اجتماع الاتلاف وجب الضمان على المباشر
 دون السبب ولما وجب ضمان المال على المکره علم ان الاتلاف منسوب الى المکره شرعا ولا طريق للنسبة
 سوى جعل المکره كراهة فراهاته هو الاصل فى رب الاكراه * فان قيل نحن لا نقول بان المکره كراهة فى الاتلاف
 بل هو التلف والضمان عليه الا انه يرجع على المکره لانه هو الذى اوقعه فى هذه العهدة فكذا القاتل
 هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور قلنا لا يمكن القول بايجاب الضمان
 على المکره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المکره لان الامر فى ذلك الغير قاسد فلا يجعل
 مستعلا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فلم ان وجوب الضمان على المکره بحكم انه هو الفاعل لا بحكم
 الامر كذا فى الطريقة البرغرية (قوله) وهذا اى الاكراه فى كونه مؤثرا فى تبديل النسبة مثل
 الامر ان الامر متى صح بان صدر عن له ولا ية على الأمور شرعا استقامت قتل الجناية الى الامر ايضا كما
 استقام نسبة الفعل الى المکره بالا كراهه كمن امر عبده بان يحفر بئرا فى فناء * وهو سعة امام البيوت
 اختص صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب واقفاف الدابة وبقاء الكناسة فيه
 * وذلك الفناء موضع اشكال كما يبه فى الكتاب * وانما قيد الفناء لانه لو كان فى غير فناء كان
 الضمان فى رقة العبد دفع * او يقدى كذا فى المبسوط * وكذلك اى وكامر العبد اذا استاجر
 حر الحفر فى ذلك الموضع او استعان بالحر على الحفر ولم يبين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطيه به
 اى بالحر او بالحفر على الامر استحسانا * والقياس ان يجب الضمان على الاجير او العين لانه

ولد لك قنطين اكره على رضى
 حيد فرماه فاصاب انسانا ان
 الدية على عاقلة المکره
 والكفارة عليه لان الدية
 ضمان التلف والكفارة جزاء
 الفعل المحرم لحرمة هذا المحل
 ايضا وكذلك اتلاف المال
 بسبب الى المکره ابتداء فراهاته
 نسبة تثبت شرعا لا قلنا وهذا
 كالامر فانه متى صح استقام
 قتل الجناية به ايضا كمن امر
 عبده بان يحفر بئرا فى فناء
 وذلك موضع اشكال قد يخفى
 على الناس انه ملكه او حق
 المسلمين فحفر فوقه فيما انسان
 ومات ان المولى هو القاتل
 لما قلنا من صحة الامر

وكذلك اذا استاجر حراً واستعان به وذلك موضع الشكال ولم يبين فان ضمان ما يسلب به على الأمر استحساناً لما قلنا من صحة الأمر واذا كان في جادة الطريق لا يشكك فيه بطلان ١٥١٣ * الأمر واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل

عبد غيره بأمر المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشره لانه موضع شبهة بخلاف ما اذا قتل حراً باشر من آخر. فإن الضمان على المباشر والاكراه صحيح بكل حال فوجب ان ينسب الفعل الى الذي اكراهه وما الاكراه الذي لا يوجب الالباء فلا يوجب النقل لانه يعدم الرضاء ولا يفسد لاختيار المشية فلذلك لم يحل اقله واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آفة لغيره فذلك مثل الاكل والوطى واذا نال الاكل بغير غيره لا يتصورو كذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آفة لغيره صورة الا ان المحل غير الذي يلاقه الانلاف صورة وكان ذلك يقبل بان يجعل آفة بطل ذلك واقتصر الفعل على المبره لان المحل الذي اذا تبدل كان في تبديله بطلان الكره لان الاكراه لا يراه في تبديل المحل وفي تبديل المحل خلاف المكره وفي خلافه بطلان الاكراه او اذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وعانانا الامر الى المحل الاولى وبطل التبديل

بأشراحه في ذلك الموضوع وصاحب الدار منوع عن احكامه وانما يعتبر امره فيقاله ان يفعله بنفسه • وجد الاستحسان ان الاجير يعمل بالأجر ولهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار ضروراً من جهة حين لم يعلم ان ذلك الموضوع ليس في ملكه او تصرفه وانما حذر اعتماد اهل امره وعلى ان ذلك من فاته فله يفسد ضرراً لغيره بطل فاعلمهم الى الأمر فيصير كانه حفر بنفسه • واذا كان الجاني في جادة الطريق لا يشكك حاله اى يعلم انه ليس في فاته • بطل الأمر لانه غير مالك للحفر بنفسه في ذلك الموضوع وانما يعتبر امره لاثبات صفة الخلل به اول دفع الضرر عن الحافر وقد عدا جميعاً في ذلك الموضوع فسقط اعتبار امره فاقتصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه • وكذلك اى وكأثر المسأجر من قتل عبده بامر مولا انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كان المولى باشره بنفسه وان لم يقتل في حق الاثم حتى لم يجب ضمانه ولا قود • لانه اى قتل العبد بامر مولا موضع شبهة اى اشتباه لان العبد وان كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والجو فلا يصح الأمر بقتله من هذا الوجه ولكن ماله فهو لى فيصح امره بانلافها من هذا الوجه كما يصح الأمر بقتل شاة ولو قتله فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان • بخلاف ما اذا قتل حراً باشر حر آخر يعنى من غير اكراه فان الضمان على المباشر لان هذا الأمر لم يصح وجه لعدم الولاية فلا يصير شبهة في سقوط القود والضمان • وهذا اذا لم يكن الأمر ذات سلطة فان كان سلطاناً فامر به بمنزلة الاكرام اذا كان المأمور يخاف على نفسه بخلافه فامر به لان من عاده التخيير من الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم بأمرهم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فاعتبار هذه العادة كان الأمر من مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا في لبسوط • والاكرام صحيح بكل حال يعنى انما ينسب الفعل الى الأمر بالأمر اذا صح الأمر • واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما في الاكراه فينسب الفعل الى المكره اذا أمكن بكل حال سواء اكراه حوا على قتل عبده او على قتل حر آخر وسواء اكراه على الحفر في موضع الاشتباه او في غير موضع الاشتباه كجادة الطريق لان الاكرام صحيح اى متحقق في الوجود كما لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره • قوله واما الاكراه الذى لا يوجب الإلحاح كالأكراه بحبس او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره • حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الإلحاح لتفاسد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس والقبض معنى خوف التلف على نفسه فينبى الفعل مقصوراً على المكره (قوله) مثل الأكل والوطى • الاكل يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكراه على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائماً لان المكره لا يصلح آفة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره • فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلف فقد اختلفت الروايات فذكر في شرح الطحاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكراه على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آفة له من حيث الانلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكراه على ان لا يجيب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطى • حصلت له • بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان ماله البعد تفتتت بالاكراه من غير ان تحصل المنفعة للمكره • وذكر صاحب

المحيط في التتمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جايها الاربع على المكره بشئ وان كذا
شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره ولم يحصل
في الفصل الثاني قالوا لو اكره على كل طعام الغير فاكل بحسب الضمان على المكره لاعلى المكره
وان كان المكره جايها حصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكل
اكرامه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكذا قبض المكره الطعام صار قبضه
منقولاً الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال به كل ولو قبض نفسه صار غاصباً مالكا للطعام
بالضمان ثم اذنا به بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئاً لانه كل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي
طعام نفسه لم يصر آكل طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يحمل المكره ناهي الطعام قبل الاكل لان
ضمان الغصب لا يجب الا بازالة المالك ولا يتصور الازالة مادام الطعام في يده وقد تعذر ايجاب
ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكاً له قبل الاكل واذ لم يوجد سبب الضمان صار آكل
طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكرامه على
اتلاف ماله فيجب الضمان عليه * كذا في التتمة * وكذلك اي مثل القسم الذي لا يصلح ان يكون
المكره آله في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور الى آخره * الا ان المحل اي محل الاكرام
* وكان ذلك اي محل الاكرام * بطل ذلك اي جعله آله * وفي تبديل المحل اي محل الاكرام * خلاف
المكره لانه لما اكره على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفاً له ضرورة (قوله) وذلك
اي مثال هذا الفصل * اكرام الحرم على قتل الصيد او اكرام الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك
يقتصر على الفاعل يعني في حق الاثم والجزاء جيعا في مسئلة الحرم وفي حق الاثم دون الجزاء في حق
الحلال * فقد ذكر في المبسوط ولوان محر ما قيل له لنتقلك او لتقتلن هذا الصيد قتله لاشئ * على
الذي امره لانه حلال لو باشر قبل الصيد يده لم يلزمه شئ * فكذا اذا اكره غيره * ولا شئ * على
المأمور في القياس ايضا لانه صار آله للمكره بالاجزاء تام فيعدم الفعل في جانبه الا يرى ان قتل المسلم
لا يكون المكره ضماناً شيئاً لهذا المعنى وان كان لا يسعد الاقدام على القتل ففي قتل الصيد او في
الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جنابة على احرامه وهو الجناية على احرام نفسه لا يصلح
ان يكون آله لغیره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان ينجي على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكرام * ولما
لم تجب الكفارة ههنا على الامر لا بد من ايجابها على المأمور اذ لو لم تجب عليه كان تأثير الاكرام في الاهدار
وقد بيناه ان تأثيره لا اكرام في الاهدار * وان كانا محر من جيعا فاضل كل واحد منهما كفارة اما على المكره
فلا بد او اما على المكره فلا نه لو باشر قتل الصيد يده يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكرام او لاجابة في
ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على الحرم بالدلالة والاشارة
وان لم يصر اصل الفعل منسوباً اليه فكذلك ههنا * وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطافه يكون
على المكره دون المكره * بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل
ومن ضرورة نسبة المباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره وههنا وجوب الكفارة
لا يستلزم مباشرة القتل فيجوز ايجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبب * ولان السبب
ههنا الجنابة على الاحرام وكل واحد منهما جان على احرام نفسه فاما السبب ههنا فهو الجنابة على

وذلك مثل اكرام الحرم على
قتل الصيد او اكرام الحلال
على قتل صيد الحرم ان ذلك
قد تقرر يقتصر على الفاعل لان
المكره ما عاجله على ان ينجي
على احرام نفسه او على دين
نفسه وهو في ذلك لا يصلح
آله لغیره ولو جعل آله
لتبديل محل الجنابة فيصير
محل الجنابة احرام المكره
ودينه

المحل والمحل واحد فإذا أوجبنا المكروه على المكروه قلنا لا يجب على المكروه ولو توعد به
بالحبس وهما غير ما ذهب إليه الجاهل على القائلين بالآثار لا بالآثار فلا كراه
بالحبس في الإصطلاح وفي الاستحسان الجواز على محل ولا يفتى بجواز التعليل بالفاعل ولا يستل
والمعنى في المكروه فلان تأثير الاكراه بالحبس أكثر من تأثير الدلالة للاشارة بحسب القوة فيها
فلا كراه بالحبس أولى ولو كانتا حلالين في الحرم وقد توعد به بقتل كانت الكفارة على المكروه
لان هذا الجواز في حكم ضمان المال ولهذا لا تأدى بالضوم ولا يجب بالدلالة ولا تعدد بتعدد
الفاعلين وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال بمنزلة الكفارة
في قتل الأدمى خطأ فبين بما ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرم الاقتصار في حق
الائم دون الجزاء على احرام نفسه اى في صورة الحرم أو على دين نفسه اى في صورة الحلال لانه
لا حرمة لاصديقه بنفسه بديلان ان الحلال اوصطاد يحل للمسلم اكله الم يوجد منه صنع من الاشارة
ونحوها وكذا الصيد اذا خرج من الحرم محل اصطاده فكان محل الجنابة هو الاحرام او الدين في الحقيقة
وهو في ذلك اى الجنابة على الاحرام او على الدين لا يصلح آله لغيره وهو المكروه ولو جعل آله يعنى مع انه
لا يصلح له لو جعل آله لتبدل محل الجنابة فيصير محل الجنابة حرام المكروه لو كان محرما في الفصل الاول
ودينه في الفصل الثانى وفي ذلك بطلان الاكراه قوله ولهذا قلنا اى ولان محل الجنابة اذا تبدل بالنسبة
يقصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكروه على القتل ياتم اتم القتل وان كان القتل ما يصلح الفاعل فيه آله
لغيره لان القتل من حيث انه وجوب المائم جنابة على دين القاتل والمكروه في ذلك اى في الاثم لا يصلح
آله لغيره لان الانسان في الجنابة على الدين لا يصلح ان يكون آله لغيره اذا لم يمكنه ان يكتب الاثم على غيره
ولو جعل المكروه آله كانت الجنابة واقعة على دين المكروه اياه لم يامر بذلك فحين انالوا اخر جنا
المكروه من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل محل الجنابة فيصير في حق الحكم وهو وجوب القصاص
والدية والكفارة وحرام الارث المكروه فاعلا بنسبة الفعل اليه يجعل المكروه آله اذا لم يمكنه تبدل
محل الجنابة وصار المكروه في حق المائم فاعلا لتعذر النسبة الى المكروه بلزوم تبدل المحل قيل له اى
اى المكروه لا تعلل بمعنى لما بقى فاعلا صح ان ينهى عنه شرعا بلحقه الاثم بالابتداء ثم من جهة تأييد فقال
وصار المكروه آلاما اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح وهو في الروح
وأرواح نفسه على من هو منه في الحرم وطاع الخلق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام
عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه آله لغيره اذا تصور ان
يقصد الانسان تغلب غيره كالتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقى الاثم عليه وانما قيل قوله اذا اتصلت
بالفعل اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم قوله ولهذا قلنا اى
ولما ذكرنا ان تبدل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا اذا اذاباع مكرهاوسلم مكرها ملكه المشتري
ملكه فاسد حتى نفذ فيما عاقفه بديره واستلاده عندنا قال زفر رحمه الله لا ملكه ولو سلم طائعا نفذ
البيع ويقع الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة لبيع دالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فهو مبيع طائعا
حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة اكرامه على التسليم وجد قوله انا حكمنا بانقضاء بيع المكروه لانه
لا يصلح فيه آله لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح ان يكون المكروه فيه آله للمكره فيقتل اليه

ولهذا قلنا ان المكروه على
القتل باعلا ان القتل من حيث
انه وجب لائم جنابة على
دين القاتل وهو في ذلك
لا يصلح آله فيصير محل الجنابة
دين المكروه لو جعل آله
فصاره في حق الحكم المكروه
فاعلا وصار المكروه في حق
المائم فاعلا قيل له لا تعلل
وصار المكروه آلاما اختار
موته وحققه بما في وسعه فلحقه
المائم والمائم يعتمد زام القلوب
اذا اتصلت بالفعل ولهذا
قلنا في المكروه على البيع
والتسليم ان تسليمه يقتصر
عليه وان كان فعلا لان التسليم
تصرف في البيع وانما اكره
ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام
وهو فيه لا يصلح آله ولو جعل
آله لتبدل المحل وتبدل داب
الفعل لانه حينئذ يصير غصبا
محضوا قد بيناه الى المكروه
من حيث هو غصب

ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كأنه سلب نفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه فسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا يقع فيه كافي البيع الفاسد ولتان هذا البيع متعدي بصفة الفساد وجب للمالك عند اتصال القبض كسائر النسخ الفاسدة اما لا تقاد فسادا اعطى عليه ولهذا اجاز او سلم طابعا بنده اما الفاسد فلو اتى شرطه وهو ان يرضاه فان فوات الشرط بوجوب الفساد في البيع كقوات شرط المساواة في بدل الروا بوجوب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض بعيد الملك وقدر جده ان التسليم قد يتحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكره لان التسليم من البائع يتم بسبب الملك ولهذا كان له شبهة ابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام هو من هذا الوجه لا يصلح الله له لان المكره لا يقدر على تملك مال الغير واتمام تصرفه ليحصل المكره الله له فيه ولو جعل الله لتبدل المحل لانه يصير حجة تصرفه في المصوب وقد امر بالتصرف في البيع وتبدل ذات الفعل قالوا خرجنا هذا التسليم من ان يكون مقملا للعقد جعلناه غصبا محضاً ابتداءً ونسبته الى المكره ما اذا لم يجر ان يتبدل محل الفعل بالاكره وكيف يجوز ان يتبدل ذاته و اذا كان كذلك بقي التسليم مقتصر على البائع فيحصل الملك به للمشتري كالمو سلم طابعا ونسبناه الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم يتم فتنصرف عن وجهه وفوت يد المالك من وجه فعله مقتصر على البائع من حيث انه اتمام للمقدلاه لا يصلح الله للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لا يصلح الله فيه فيرجع الضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضاً حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضاً حتى لا يكون البائع الرجوع على المكره بالضمان فلا يلزم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره فمجهوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله بفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسداً حصل بغير رضا البائع وفي البيع الجائر لو حصل القبض قبل قد اتفق بين رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفاً يحتمل الفسخ بفسخ في الفاسد ولو لم يفسخ حقيقة المعنى فيدان في البيع الفاسد وجوب الفسخ حتى الترفع فاذا باع المشتري من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحظان بر جمع حق العبد على حق الترفع اذا اصر هو تر جمع حق العبد عند اجتماع الحظان لحظان العبد وجب الترفع فبطل حق الفسخ فاما ههنا ففي الفسخ حتى البائع واذا باعه من غيره وتعلق به حق المشتري ايضا فترجع حق البائع لكونه اسبق فبقية له ولاية الفسخ اذا كان التصرف بمحتمل لفسخ وكذا في البيع الفاسد وجد التصرف من المشتري بتسليم صحيح من البائع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليم ههنا ولو وجد فهو تسليط فسد فاقترع (قوله) واذا ثبت انه اى انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني نسبه اليه امر حكيم صرنا اليه في انلاف النفس والمال لآحى استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس ولو وجد من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه حسا دلوا به ووجوده لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية قلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه العبد هو التملك حتى كان الولاء له لان التملك بالاعتاق اعني التملك بما وجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان نسب اليه بان يجعل المكره الله له فيه ومعنى الاتلاف منه اى من هذا الاعلان قول الى الذي اكرهه اى هذا

واذا ثبت انه امر حكيم
صرنا اليه استقام ذلك فيما
يعقل ولا يحس قلنا ان المكره
على الاعتاق بما فيه العبد هو
التملك ومعنى الاتلاف منه
منقول الى الذي اكرهه
لانه من فضل في الجملة يحتمل
للقول باصله واما بيان ما ذكرنا
من تقسيم الحرمات

الكل اولى من اتلاف الكل كن وقت في يده اكله يباح له ان يقطع به يدفع به الهلاك عن نفسه فهذا
المكره في معناه من وجده لانه يدفع الهلاك عن نفسه يقطع به * الا ان يحدار حله الله عليه بالمصلحة لانه
ليس في معني الاكل من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف فمن وجه فلهذا يخرج من الايات وقال
ان شاء الله في معناه ذلك * ويدعيه من نفسه اي نفس الغير او نفس المكر سواء حتى لو قيل له لتقطع
يدقلان او لتقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان عاصيا لو قيل له لتقتلن فلا تاول لتقتلنك لا يحل له ذلك
ولو فعل كان آثما لان الطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه بالنسبة الى غيره * الا ترى ان المضطر لا يحل له
ان يقطع طرف الغير لئلا ياكله كالا يحل له ان يقتله فيحقق التعارض فلا يثبت الترخيص الا ان في الاكراه
على قطع يد نفسه باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جوزنا له ان يختار ادنى الضررين وهذا المعنى لا يتحقق
عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه
لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما في الحرمة سواء عند مقابلة احدهما بالآخر * ولا يقال الاطراف
ملحقة بالاموال فبقي ان يرخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كإرخص في اتلاف مال الغير
* لاننا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يذلون اطرافهم صيانة
لنفس الغير ويذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه
(قوله) * يجب اباحته اي اباحة كل واحد من هذه الاشياء * قال الله وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه استتي حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اذ الكلام صار عبارة عما رواه
المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم في علي ما كان في حالة الضرورة * وقال تعالى في اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه نفي الالم الذي هو نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة * كالذي
يضاطر الى ذلك اي الى الاكل او الشرب لجوع او عطش * الاصل في ان ما يباح تناوله حالة المصلحة
يباح حالة الاكراه اذا كان ملحيا ومالافلا ومعنى الضرورة في المصلحة انه لو امتنع عن تناول
تخاف تلف النفس او العضو في اكره بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت
الضرورة المبيحة لتناول الميتة لانه خاف على نفسه او عضوه اعصاه فدخل تحت النص * فصار
آتيا يعني اذا كان عالما بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعفه ربحي ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة
حق الشرع في التعرض عن ارتكاب الحرام في زعمه * وهذا ان انكشاف الحرمة عند الضرورة وقد دلله
حق فيعذر فيه بالجحيل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب
الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوده عليه كذافي البسوط * هذا اي
سقوط الحرمة اذا تم الاكراه بان كان ملحيا * فان قصر بارا كره بالجلبس سنة او بالجلبس المؤبد او بالتقيد
مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام او لاشرب لاسبغه اقدام على شيء من ذلك لعدم الضرورة اذا جلبس
او التقيد بوجوب الهوى والخرن ولا تخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسعفه تناول الحرام لدفع الخزن
الا ترى ان شارب الحرفي العادة انما قصد بشربه دفع الهوى والخرن عن نفسه ولو تحقق الجلبا بالجلبس
لتحقق تجبس يومه ونحو ذلك بعيد كذافي البسوط * وقال بعض متأخري النسخ انما اجاب محمد رحمه الله
سأه على ما كان من الجلبس في زمانه فاما الجلبس الذي احدثه اليوم في زماننا فانه يبيح تناولهم
يحبسون تعذبا كذافي المعنى * الا انما هي المكره بالا كراه القاصر اذا تاول ما يوجب الجلبان شرب

الجلبان تعاقب
من اسلم غير باغ ولا عاد
ما اثم عليه وان كان
محرما في الاصل ثبت عقيد
ابا لمثبتة كان الاستثناء
خارجة عن التحريم فيبقى
على الاباحة المطلقة كالذي
لا يضطر الى ذلك لجوع
او عطش يرى ان رفق بالغير
يعود الى تناول من خبث
في الماء كحول والمشروب
قال الله تعالى ويصدمكم عن
ذكر الله وعن الصلوة
فول ان مشهون وتعلم تعالى
ويحرم عليهم الخبائث فاذا
ادى ذلك الى فوت الكل
كان فوت البعض اولى من
فوت الكل على مثال قولنا
لتقطع يدك انت اول تقتلنك
نحن فاذا سقطت الحرمة
اصلا كان المنع من تناوله
وهو مكره مضيق له
فصار آثما وهذا اذا تم
الاكراه فاذا قصر لم يحل له
التناول لعدم الضرورة
الا انه اذا تناول لم يحد
لانه لو تكامل او جب الحل
فذا قصر صار شبهة بخلاف
المكره على القتل بالجلبس اذا
قتل فانه يقتص لانه لو تم
لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا
قصر لم ينتقل ولم يصير شبهة

لأن الصوم في حقه عزة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والعطلة عند الضرورة رخصة
 فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعمدة فهو افضل له **قوله** * وكذلك اي ومثل
 اغساد حقوق الله تعالى استهلاك اموال الناس * ترخص في اي في استهلاكها بالاكرام التام دون القاصر
 حتى لو قيل له انتقلك او اتأخفن مال هذا رجل قد فسد الى او ترميه في سبيلك كان في سعة من ان يفعل
 ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس ولان كان مال الغير بخلاف
 طرف الغير حيث لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لخلق الغير ولهذا يباح
 باباحه فاما الطرف فيحترم احترام النفس ولهذا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس *
 ولكن اخذ المال على معنى كان ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في مال نفسه لانه لا يتبدل في اصل الخلقة
 وحرمة دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير واثلا فظلم * وعصمة صاحب المال في المال قائمة اي
 عصمته لاجل صاحب المال باقية حاله الاكراه لانها ثبتت للحاجة وتحت الحاجة الباقية في هذه الحالة ففي المال
 حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام * والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اي يعامل به معاملة
 المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل قد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير * ولا قامة حتى يحترق وهو
 حق صاحب المال فصار شهيدا والحق بمحمد ربه الله الاستسباح الجواب قال كان ماجور ان شاء
 الله قال شمس الاثم ربه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يحد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان
 والصلوة والصوم وليس هذا في معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ بها لا يرجع الى اعزاز
 الدين فلهذا اقدم بالاستثناء **قوله** * وكذلك المرأة اي ومن هذا القسم المرأة اذا اكرهت على ان تبال القتل
 او بالقطع ترخص لها في ذلك اي في التحكيم من ان تزاد حتى سقط لحد ولو صبرت كانت ماجورة
 لان ذلك اي تحكيمها من ان تاء تعرض لخلق يحترق في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان
 والصلوة والصوم فيكون حراما وليس في التحكيم معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب
 الرجل لذكر قبلة الترخص عند الاكراه الكامل * ولهذا اي ولا الاكراه الكامل في جانبها يوجب
 الترخص * صار القاصر وهو الاكراه بالجس او بالقد شبهة في در الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف
 الرجل فان الكامل لما يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في الاكراه
 على القتل * وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر
 ربه الله لان انا لا يصور من الرجل بالانتشار الا في ذلك دليل الطوعية فان الانتشار لا يحصل
 عند الخوف بخلاف المرأة فان التحكيم يتحقق منها من الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطوعية * الا ان
 في الاستحسان يسقط كارجع اليه ابو حنيفة ربه الله وهو قولهما لان الحد متروك لجز ولا حاجة
 اليه في حالة الاكراه لانه كان متجزا الى ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد
 بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه * وانتشار
 الاله لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طيعا بالقولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا لا يرى
 ان النائم قد تنشر آله طيعا من غير اختياره ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف **قوله** * فصار
 هذا القسم اي الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى
 في الايمان القائم اي الوجود فانه مشتمل على ركنين * احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل فيه وحرمة

او كذلك المرأة اذا اكرهت
 على ان تبال القتل او بالقطع
 ترخص لها في ذلك لان ذلك
 تعرض لخلق يحترق بمنزلة سائر
 حقوق الله تعالى وليس
 في ذلك معنى القتل لان نسب
 الولد عنها لا يسقط ولهذا
 قلنا انها اذا اكرهت على
 ان تبال الجس انها لا تبدل
 الكامل يوجب الرخصة
 فصار القاصر شبهة بخلاف
 الرجل فصار هذا القسم
 قمين قسم حق الله تعالى
 وفي الايمان لا القائم يحتمل
 السقوط بحال الا ترى انه
 لما لم يكن في العقيدة ضرورة
 لم يحتمل الرخصة بالتبديل
 ودخلت الرخصة في الادرار
 للضرورة

لا يثبت فيه بطلان حق الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجوه لا يحتمل الرخصة لأن الضرورة الداعية إلى الترخيص

لا يتحقق فيه لعدم احتمال العدوى من البشر * والركن الثاني الإدانة وهو الإقرار بالسبب وجرمته
تبدله بصدده لا يحتمل السقوط أيضا ولكنه يحتمل الترخيص لاحتماله العدوى من البشر فهذا الركن هو
يؤخذ القسمين المذكورين * والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه ولكن لما لم يثبت دليل السقوط
بقصد الضرورة ثبت الترخيص فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط
من حقوق الله تعالى كترك الصلوة والصوم فاما ما يحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة
الحيض ولكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الإكراه ثبت الترخيص مع بقاء الحرمة * وانما
لم يذكر الركن الأول من إيمان في القسم الأول الذي لا يحتمل السقوط رخصة لأن ذلك القسم
في بيان ما لا يحتمل الترخيص مع تحقيق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الترخيص لعدم احتمال
العدوى من البشر المؤدي إلى الضرورة فليكن من ذلك القسم * ولما سبق بكسر اللام * ولذا
فيه أي في إيمان ركن ضم إلى الاعتقاد أي هو ركن زائد * وصار غيره أي غير الاعتقاد وهو
الإقرار * وعارضه أي هذا القسم إقراره وهو تلف النفس أو لعضو * وجب العمل
به أي بالأمر الذي فوقه وهو صيانة النفس عن التلف * والعمل وجب بإصله أي بأصل الحق
بإبقاء الحرمة * وهذا أي إبقاء العزيمة وأبات الترخيص بالإكراه فيما ذكرنا مثل
إثبات الترخيص وإبقاء العزيمة بالخصصة فين اضطر إلى تناول طعام الفريحية
يثبت له تناول رخصة لا بإباحة مطلقا ولا يصير كطعام نفسه في الإباحة

حتى وجب عليه الضمان بالتناول لو صبر كان ماجورا
بخلاف طعام نفسه والله أعلم رب العالمين



دائرة التبليغ	
فن تبليغ	
تحت تبليغ	

ولما سبق أن أصل الترخيص
التوحيد والإيمان والأصل
فيه الاعتقاد والإدانة فيه
ركن ضم إليه فصارت عمدة
الترخيص وهو أساس الدين
لا يحتمل السقوط والعدوى
من البشر بحمد الله تعالى
وصار غيره عرضة لموارض
وما كان من حقوق العباد
من جنس ما يحتمل السقوط
ومن حقوق الله تعالى سيما
آخراته يحتمل السقوط بإصله
لكن دليل السقوط لما لم يوجد
وعارضه أمر فوقه وجب
العمل بإببات رخصة والعمل
وجب بإصله بأن جعل أصله
حرمة وهذا كمن أصابه
مخضصة حل له تناول طعام غيره
رخصة لا بإباحة مطلقة
حتى إذا تركت كان شهيدا
بخلاف طعام نفسه وإذا
استوفاه ضمه لكونه معصوما
في نفسه وذلك مثل تناول
محظور الأحرام عن ضرورة
بالحرمة أنه يرخص له
ويضمن الجراء فكذلك
هها والله أعلم بالصواب

قال السيد الضعيف ادام الله عليه عافيه * ونحتم بالخير عافيه * هذا اخر ما يسر الله لي من شرح
مشكلات هذا الكتاب وكشف معطلاته * ووقفت على بعض عقده وقدر بجملة * فلهذا
بجهودي في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه * وانجزت موعودتي في تشييد قواعد ومعهيد مبادئه *
واجتهدت في ابصار ما استهم من خفاياه بتفسير كاشف عن اسرارها * وبالف في الفصاح
ما يستفهم من خباياه ببيان رافع لامتارها * بعد مطالعات طويلة لكتب الحقوقيين من السلف *
ومراجعات كثيرة الى المدققين من فحول الخلف * في طلب ما يزيد الاغفال * وتحصيل
ما يزيل الاشكال * وقد كان بحس في قلبي ويدود في خلدي * من قديم الدهران اكتب لهذا
الكتاب شرحا شافيا يتفعم به المتنبه المبتي * ويرجع اليه المتنبه المنتهي * وكان يبطني عن ذلك
قله البضاعة * ويمعني عنه عرفاني اني لست من اهل هذه الصناعة * حتى اقضي في قضاء الله
وقدره الى ان نمرت في هذا الامر الذي يحار فيه نحارير العلماء * ويقصدونه خطو الفصحاء
والبلغاء * فيسري هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله * واستتم هذا الخطب الجسم بقوته
وحوله * ووصلت الى ما قصدت ببره واحسانه * ووفيت بما عليه عقدت بجموده وامثانه *
فبرز مصنفى هذا خريدة حسنة ارسلتها الى خطابها * وفريدة زهراء اهديتها الى طلابها *
ونعمة للاصحاب ابي من الدر والجوهر * وهدته الى الاحباب اذكى من المسك والعبر *
لاحتوائه على حقائق المعاني الفقهية * وانطوائه على دقائق الطوائف المليية * واعلم انه على
خفيات لم يظن قبل بمسالكها ومناهجها * وازاره من مهمات لم يزكن بمدخلها ومخارجها
من احاط بما ضمن فيه من الطائيف الغريبة * واتقن ما بين فيه من الطوائف العجيبة * تبين له
في الخطاب مناهج التحقيق * وسهل عليه في تخرج الصعاب سلوك مسالك التدقيق * هذا وانى وان
بذلت طاقتي في التمهيد والتنقيح * وحرفت همتي الى التوضيح والتصحيح * متيقن بان غيرى قد
يطالع ما اخفى على من معنى ادق * ووجه احق * وتفسير اوضح * وتقرير افصح * ومعرف بان
بعض الاحاد فضلا عن الافراد قد يفتق فيه على عثرات او يعثر على زلات * فان التصون عن الخطا
والخلل في التصنيف * والحرز عن الهفوة والزلل في التأليف * ينجزت عن احاطة القوى والقدرة * ويجز
عنه كافة البشر * الامن اخص بالهداية الى مسالك الرشد والسادو والوقاية عن مهالك النقي والفساد
فالواقع من نضر فيه * وعثر على ما لا يرخصه ان يكون عاذرا لا عاذلا * وناصر الى لا خاذلا * فيسعى
في اصلاح ما عثر عليه من الفساد * متجنب في ذلك طريق الحماسد والعناد * راجيا حسن الثواب *
من الملك العزيز الوهاب * واسأل الله العظيم الذي شمل احسانه كافة البرايا * وارب الكريم الذي عم
غفره جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما قاسيت في هذا التصنيف * وعانيت في هذا التأليف * موجبا
لشأن الجليل في الدنيا * وسببا لنواب الجليل في العقي * وان تحفظت من اختلال الآراء * ويعصمت من اتباع
الاهواء * وان يجعل مطرح ابصارنا كافي ذاته * ومشرح افكارنا جلال صفاته * وبصيرنا من الذاكرين
لقسمه * والشاكرين لنعمه * ويحبل مر اتصار ياض الين والكرامة * ومشار عناحياض الامن والسلامة
بفضله * ورجته ومنه ورافته انه ارحم الراحمين واكمم الفافرين وصلى الله عليه سيدنا محمد واله اجمعين

فهرست الجلد الرابع

باب بيان القياس والاستحسان	١١٢٢
باب معرفة أحوال المجتهدين	١١٣٤
باب فساد تخصيص العلل	١١٥٢
باب وجوه دفع العلل	١١٦٣
باب الممانعة	١١٦٩
باب المعارضة	١١٧١
باب بيان وجوه دفع المناقضة	١١٨٩
باب الترجيح	١١٩٦
باب وجوه دفع العلل الطردية	١٢٢٣
باب الانتقال	١٢٥٠
باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشرط	١٢٥٥
باب تقسيم السبب	١٢٩٤
باب تقسيم العلة	١٣٠٥
باب تقسيم الشرط	١٣٢٤
باب تقسيم العلامة	١٣٤٦
باب بيان العقل	١٣٤٩
باب بيان الاهلية	١٣٥٧
باب اهلية الاداء	١٣٦٨
باب الامور المعترضة على الاهلية	١٣٨٢
باب العوارض المكتسبة	١٤٥٠
فصل السكر	١٤٧٢
فصل الهزل	١٤٧٧
الفصل السادس وهو الخطأ	١٤٩٠
واما الفصل الاخر فهو الاكل	١٥١٣



